

Gabriel
Liiceanu

Așteptând
o altă omenire



DE ACELAȘI AUTOR

Tragicul. O fenomenologie a limitei și depășirii, Univers, București, 1975

Încercare în politropia omului și a culturii, Cartea Românească, București, 1981

Jurnalul de la Păltiniș, Cartea Românească, București, 1983

Epistolar (editor), Cartea Românească, București, 1988

Cearta cu filozofia, Humanitas, București, 1992

Apel către lichele, Humanitas, București, 1992

Despre limită, Humanitas, București, 1994

Itinerariile unei vieți: E.M. Cioran, Humanitas, București, 1995

Declarație de iubire, Humanitas, București, 2001

Ușa interzisă, Humanitas, București, 2002

Chipuri ale răului în lumea de astăzi (dialog cu Mario Vargas Llosa), Humanitas, București, 2006

Despre minciună, Humanitas, București, 2006

Despre ură, Humanitas, București, 2007

Despre seducție, Humanitas, București, 2007

Scrisori către fiul meu, Humanitas, București, 2008

Întâlnire cu un necunoscut, Humanitas, București, 2010

Întâlnire în jurul unei palme Zen (coautor Gabriel Cercel), Humanitas, București, 2011

Estul naivităților noastre. 27 de interviuri (1990–2011), Humanitas, București, 2012

Măștile lui M. I. (dialog cu Mircea Ivănescu), Humanitas, București, 2012

18 cuvinte-cheie ale lui Martin Heidegger, Humanitas, București, 2012

Dragul meu turnător, Humanitas, București, 2013

Fie-vă milă de noi! și alte texte civile, Humanitas, București, 2014

O idee care ne sucește mințile (coautori Andrei Pleșu, Horia-Roman Patapievici), Humanitas, București, 2014

Dialoguri de duminică. O introducere în categoriile vieții (dialoguri cu Andrei Pleșu), Humanitas, București, 2015

Nebunia de a gândi cu mintea ta, Humanitas, București, 2016

România. O iubire din care se poate muri, Humanitas, Bucureşti, 2017
Continentele insomniei, Humanitas, Bucureşti, 2017

Gabriel
Liiceanu

Așteptând
o altă omenire

Parte din textele care alcătuiesc acest volum au apărut inițial în anii din urmă pe platforma *Contributors*.

© HUMANITAS, 2018, pentru prezenta versiune românească (ediția digitală)

ISBN: 978-973-50-6297-2 (epub)

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51

www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro

Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro

Comenzi telefonice: 021/311 23 30

Nuprws

Nuçônâ&nowiâ& n&nr rspâr&sz&unuzi&nurv&Ér
Nopqono&w&w
„No&ö&u&n&Ér&Éu“
X w&Ésuz&Ép&Ézonw&Ér
„nâs&Éoz&u&orns“&v&roçsrsors&ss&srâ&ziw
Lôwso&w&w
Ns&nssomnö&trumuss&so&o&zo&umso“J
R&Ér&s&sor&Énu&çs&Ér
Qo&ñ&n&o&ñ&u&öuz&öquâ
„Mbzomuquz&r&Ê&“&Os&Érr&wso&n&âm&uziw
a&w&Étonâ&w&p&x&q&w&n&po&wz&pupz&
X srqsnorw&Én&ş&âm&ş&w
d&oz&eo&u&w&G&â&w&vorr&â

Dacă ar trebui să-l consider pe
om
imaginea *definitivă* a lui
Dumnezeu,
m-aş îndoi de Dumnezeu.

Konrad Lorenz

Cuvânt înainte

Un îndreptar al bunului muritor

Pornind de la un monoprint al lui Paul Klee din 1920, intitulat *Angelus Novus*, Walter Benjamin vorbește, în eseu *Teze despre filozofia istoriei*, despre „îngerul istoriei”.¹ Benjamin interpretează imaginea lui Klee ca pe un zbor cu spatele înainte. De ce îl numește Benjamin pe acest înger cu zbor invers „îngerul istoriei”? Pentru că, zburând astfel, îngerul are sub ochi întreg palmaresul istoriei. Acolo unde noi vedem o îngrămădire de evenimente, spune Benjamin, el vede ruinele unei unice catastrofe: istoria omenirii. Îngerul ar vrea să se oprească și să se pună stavilă în fața acestei grozăvii pe care o are sub ochi. Dar un vânt pornit din Paradis (însoțind căderea primilor oameni) bate cu atâta putere în aripile lui deschise, încât îl propulsează cu spatele înainte. Acest zbor de-a-ndăratelea este, spune Benjamin, progresul omenirii care, în mersul lui inexorabil, adună și lasă în urmă, sub forma unei mase în continuă creștere, *prăpădul istoriei noastre*.

În 1804, Benjamin Constant, întemeietorul liberalismului francez, face o vizită la Veneția. După ce trece pe Puntea Suspinelor, care leagă Palatul Dogilor de închisoarea unde erau executați condamnații, își notează în *Jurnalul intim*: „Devii nerăbdător să traversezi cât mai repede viața, pentru a scăpa de oameni”.

În 1606, când are loc premiera piesei *Macbeth*, lumea aude prima oară aceste cuvinte: „*Life ... is a tale / Told by an idiot, full of sound and fury, / Signifying nothing.*” („Viața este o poveste spusă de un imbecil, de vuiet și furie plină, dar ne-nsemnând nimic.”)

În 441 î.Hr., se joacă *Antigona* lui Sofocle. Primul cânt al corului (vv. 332–375) începe cu aceste două versuri: „Multe sunt chipurile pe care le ia ceea ce e cumplit (*tò deinón*) pe lume, / dar cea mai cumplită dintre toate făpturile (*tò deinótaton*) e omul”. *Deinótatos* e superlativul de la *deinós*:

„cel mai cumplit“, „nimic mai cumplit ca“. Heidegger va analiza versurile acestea și sensul lui *deinótatos* pe linia violenței extreme, pornind de la capacitatea omului de a trece pe neașteptate de la familiar și obișnuit la tot ce e mai neobișnuit pe lume și apt să producă cea mai năprasnică spaimă.² Am explicat în alt context³ ce înțelegeau grecii prin acest cuvânt, *deinótatos*. Când spuneau că omul este „cel mai cumplit“ dintre toate viețuitoarele de pe pământ, ei aveau în vedere nu doar că omul e capabil să facă răul în genere, ci că e capabil să facă rău altui om *ca și cum el nu ar fi fost tot om*. Răul „cel mai cumplit“ e săvârșit printr-o dublă excomunicare din specia umană: ca să poată agresa, agresorul trebuie să îl considere pe cel agresat ca ne-om, iar cel agresat, la rândul lui, agresat fiind, îl simte ca ne-om pe agresorul său. „Teroarea istoriei“ este cea mai cumplită fiindcă, deși vine *dinăuntru* (e intraspecifică), are înfățișarea a ceva *din afară*. Cel care te torturează, te ucide sau îți prici nu iește, sub orice formă, răul are, ca și tine, mâini, picioare și ochi și vorbește o limbă omenească. Numai că el se poartă asemeni unei fiare cumplite, lovește ca cel mai cumplit uragan. Omul ca *deinótatos*, spune Heidegger, este familiarul devenit nefamiliarul suprem. Orice animal rămâne egal cu sine. Omul, în schimb, este „cel mai cumplit“ pentru că e capabil să devină altceva *dinlăuntrul lui chiar*. El singur se poate metamorfoza cu de la sine putere.

Dar dacă așa stau lucrurile, ce e de făcut cu personajul acesta violent, care provoacă spaimă semenilor săi, de care ai vrea să te desparți și a cărei istorie – un cortegiu de crime și grozăvii de tot soiul – pare lipsită de orice noimă? „Dacă ar depinde de mine, n-aș sta nici o clipă pe gânduri să apăs pe butonul care ar face ca omenirea să dispară“, declară într-un interviu Cioran, cel care s-a numit pe sine „scepticul de serviciu al unei lumi în declin“.

Niciodată nihilismul n-a mers atât de departe, niciodată un exemplar al speciei noastre n-a fost, asemeni lui Cioran, atât de dezamăgit de congenerii săi încât să le considere apariția pe lume drept cel mai nefericit eveniment din istoria ființei și să vadă, în dispariția lor, binele suprem. Cum de se vorbește de „o încununare a Creației“, se întreabă Cioran, acolo unde de fapt e vorba de o „pată neagră“ a ei? Nici vorbă de atotputernicie și bunătate din partea Creatorului ei! Și de ce ar fi trebuit jertfit un Fiu pentru

a repara ceva ce putea fi făcut bine dintru început? De ce tot acest detur crud și întortocheat numai ca să vezi ceea ce, ca demiurg, trebuia să știi din capul locului: că vârful Creației tale este un eșec și că trebuie revenit asupra proiectului inițial? De fapt, „...ar trebui să refacem lumea din temelii, să ne schimbăm voioși demiurgul, într-un cuvânt să ne lăsăm pe mâna *altui* Creator.“⁴

Vorbind astfel, Cioran este un marcionist modern. În secolul II protocreștin, Marcion, fiul episcopului din Sinope, considerat de unii istorici ai religiei creștine drept cea mai importantă personalitate religioasă din perioada cuprinsă între Sfântul Pavel și Sfântul Augustin, tocmai asta spunea: Dumnezeu Vechiului Testament, cel ce a creat o lume a cărei imperfecțiune a culminat cu omul, nu poate fi și Dumnezeu Suprem. Nu există continuitate între Vechiul și Noul Testament. Pentru Marcion, însăși *calitatea mediocră* a operei „creatorului cerului și al pământului“ ar trăda natura sa inferioară. Adevăratul Dumnezeu, neamestecat în crearea lumii și a oamenilor, ar fi numai cel din Noul Testament, cel care a împlinit, prin Isus, mântuirea omului. Deși nu erau „copiii lui“, El s-a aplecat asupra oamenilor, plin de iubire și milostivire, pentru a-i mântui de viciile creației ratate. Conferindu-i o demnitate evanghelică fundamentală, Marcion ridică termenul *agápe* la un rang pe care nu-l avusese până atunci. Spre deosebire de *éros*, iubirea ce tânjește și așteaptă o replică pe măsură, *agápe* este iubirea în desăvârșita ei gratuitate, iubirea care se dăruiește fără să aștepte nimic în schimb. De-abia această iubire, născută din infinită compasiune și dezinteresată, este miracolul pe care-l pune în scenă Noul Testament. Prin Isus, Fiul său, Dumnezeu Suprem ia în grijă „mizerabilele“ creaturi ale demiurgului inferior. Așa stând lucrurile, marcioniții credeau că Evanghelia n-are cum să fie, prin noutatea mesajului ei de iubire, continuarea Vechiului Testament. Dimpotrivă, ea ar fi *antiteza* lui, opunând un „Dumnezeu milostiv“ unui Dumnezeu al Legii, rece, sever, răzbunător și lipsit de iubire.

Am fi, așadar, un rebut. Nu numai că am distrus viețuitoarele ce ne fuseseră „date în grijă“, nu numai că suntem pe cale de a distruge și planeta pe care am apărut, dar ne distrugem și pe noi înșine. Unii pe alții. Suntem „cumpliți“. La calitatea failibilă a produsului creat (supus bolii, suferinței și morții), se adaugă tot ce omul „își face cu mâna lui“, punându-și rațiunea și

libertatea în slujba răului. Nu este oare istoria speciei umane o lungă poveste a vătămării seamănului de către seamăn? E imposibil de făcut o clasificare a crimelor după *gradul lor de oroare* sau după „calitatea” lor. Iată o listă care nu permite ierarhii: arderea pe rug a „ereticilor”, tragerea în țeapă, crucificarea, scoaterea ochilor, tăierea limbii, smulgerea inimii din piept pe viu (aztecii, execuții publice în China în vremea lui Mao), moartea prin înfometare planificată (șase milioane de victime), pusă în operă de Stalin în Ucraina în 1932 (la capătul câtorva luni, în sate izolate și aflate sub pază din Ucraina, copiii și părinții au ajuns să se mănânce între ei), „crima high-tech”, cum o numește Imre Tóth, industrializată, prin gazare și imolare de tip nazist, executarea, în cote dublate printr-un angajament solemn al lui Hrușciiov, a „dușmanilor poporului” ce trebuiau uciși lunar (de la 9.000 la 18.000) – noaptea circulau pe străzile Moscovei camioane cu prelată, de sub care ieșeau, tresărind la hopuri, brațe și picioare de cadavre –, împușcarea altor „dușmani ai poporului” în vremea lui Mao, în curțile școlilor, cu toți elevii de față – în aceeași epocă, ofițerul unei închisori, după ce ucide un deținut politic, îi mănâncă creierul la masa de prânz –, piramidele de capete din Cambodgia lui Pol Pot, așezarea capului alături de trup după decapitare, în execuțiile Statului Islamic... Cum se poate trăi cu gândul că artizanii acestor orori sunt „semenii” tăi? Se poate „defila” cu aceste *rebuturi* apărute pe lume indiferent cum, fie ca rezultat al unui proiect divin, fie ca unul al selecției naturale?

Ar trebui atunci omul șters de pe harta lumii, cum credea Cioran? Dar cine s-o facă? Ar fi oare imaginabil un moment de căință planetară, în care omenirea, rușinată de propriile fapte, și-ar decide sinuciderea? Sau omul poate fi încă ameliorat, reformat, „revoluționat”? „Să-i mai dăm o șansă”, ar putea spune un înger îngăduitor. Dar nu i s-a dat? S-a încercat salvarea omului de sine însuși pe calea unor reforme moral-religioase. Sau prin travaliul educativ al elitelor culturale ale lumii, prin „iluminare”, așadar. Prin marele construct politic al democrației. Sau prin utopiile comuniste. Acum se așteaptă minuni de la „revoluția științifică”: în laboratoarele ingineriei genetice, ale medicinei viitorului și ale inteligenței artificiale se va crea, se spune, o altă omenire.

Toate aceste demersuri suferă însă de păcatul unei *unice soluții*. Cele de

până acum s-au încheiat cu alte rezultate decât cele scontate. Nici unul nu s-a putut „globaliza“. Nici unul nu a putut, și nu va putea pesemne vreodată, să îmbrățișeze *toată* omenirea. Reformele moral-religioase au degenerat în fanatism și în războaie, iar sacrificiul Marelui Mântuitor, făcut să cutremure și să schimbe din temelii ființa umană, pare să-și fi ratat ținta. Ștacheta a fost pusă prea sus. Câtă stăpânire de sine se poate pretinde de la o ființă scaldată în instincte și afecte? Idealul umanist al unei omeniri integral educate s-a dovedit și el utopic. Pot fi „cultivate“ câteva miliarde de oameni înghesuiți pe planetă? Pot fi convinse că, fără Marile Cărți, fără să asimileze tot ce le-au lăsat mai bun predecesorii lor, vor fi mai sărace? Cât despre democrație, despre care s-a spus că poate devia către dictatura poporului, dar că rămâne, până la urmă, cel mai puțin rău dintre toate sistemele politice experimentate în istorie, ea a fost, în mai multe din cazurile în care s-a încercat exportarea ei, o grefă respinsă de ansamblurile sociale deja constituite. Ce să mai vorbim de comunismele lumii, care au început și au sfârșit, toate, în crimă? Ar mai rămâne „Revoluția Științifică“, ale cărei perspective miraculoase ni le flutură pe sub ochi, în *bestseller*-urile sale, Yuval Noah Harari. La adăpostul celor mai grozave minuni ale tehnicii viitorului, tot ce va reuși pesemne această „revoluție“ va fi să creeze cea mai cumplită dintre lumi. Să ne imaginăm o omenire în care omul, produsul ultim al selecției naturale, va lua în primire postul Creatorului. Va dispărea democrația morții, de vreme ce unii vor fi capabili să-și plătească costurile nemuririi prin tratamente din ce în ce mai sofisticate, devenind „zei pământeni“, iar ceilalți (majoritatea) vor rămâne muritori aflați fatalmente la dispoziția noilor zei. Cum ar arăta o omenire condusă de dictatori nemuritori?

De ce încercările de îmbunătățire a speciei nu au dat roadele așteptate? Ce anume *din noi* a împiedicat acest lucru? Pe de o parte ne confruntăm mereu cu triada instinctelor noastre: frica, foamea și sexul. În fața lor, cel mai adesea, elanul moral amuțește. Pe de altă parte, natura n-a fost la fel de generoasă cu toți: ne izbim de dozarea în proporții imprevizibile ale componentelor noastre caracteriale. Nu suntem „aur pur“, nu suntem un aluat făcut din simțul dreptății, admirație, îngăduință, fidelitate, căință, bunătate, devotament, milă, altruism, generozitate, empatie, nepărtinire.

Suntem rapsodic așa. Cel mai adesea suntem amestecați. Așa cum putem fi de-a dreptul hidoși. Suntem egoiști, trufași, invidioși, nedrești, doritori de a înjosi, ipocriți, cruzi, indiferenți, lacomi, lași, calculați, mincinoși, hapsâni, plini de ură, trădători, duplicitari, intriganți, agresivi și câte și mai câte. Ne facem unii altora viața un iad.

Dar, până la urmă, la cine să ne uităm când judecăm specia umană? De ce nu ne-am întoarce privirea mai degrabă spre cei care, prin existența lor, au justificat-o? La „oamenii buni și drești“, mai întâi, la cei ce fac ca lumea „să țină“. Apoi la geniile care au făcut posibilă convergența noastră către splendoare. Care au creat magia muzicii sau complicitatea omenirii înăuntrul marilor ei mituri. Care au ridicat edificiile speranței. Care au trasat cadrele și formele ideale ale conviețuirii. Care, prin descoperiri și invenții, ne-au protejat viețile și ni le-au făcut mai ușoare. Cum i-am putea trece cu vederea, când facem inventarul omenirii, pe toți aceștia?

Cine, până la urmă, trage mai greu la cântarul omenirii? Suntem oare două specii despărțite de prăpastia pe care au săpat-o între noi nemaipomenitele cruzimi (Petru Creția – „cruzimea rece, de care urlă veacul“) și pe care nici o minune a lumii și nici un sacrificiu simbolic nu au putut-o umple? Și nici contracara:

„Îmi exprim convingerea că, în sfera umanului, *nu există nimic, dar absolut nimic mai rău decât cruzimea*, însă că nu avem nici un temei teoretic sau empiric să afirmăm că, fie și la capătul experienței umane, oamenii vor înceta să tortureze, să înfricoșeze și să umilească oameni.“⁵

E adevărat, frumusețea nu poate *salva* lumea, pentru simplul motiv că ea nu e unica măsură a lumii acesteia. Câtă vreme există prostia, fanatismul și cruzimea cu cortegiul ei de crime și torturi, toate isprăvile mărețe trecute în contul omenirii de-a lungul istoriei nu vor justifica „o judecată voioasă despre om“. Dar trebuie, pentru asta, să credem că sublimul lumii pălește în fața cruzimii și abjecției ei? Admițând că omenirea este asemeni acelor cetăți stricate din Vechiul Testament, că în ea „păcatul strigă până la cer“, vor exista poate întotdeauna suficienți oameni drești care vor face ca lumea „să țină“.

Cartea aceasta nu-și propune să spună nici cum va arăta schimbarea la față a omenirii, nici dacă ea se va produce vreodată. Altfel spus, nu știu dacă avem ce aștepta. Titlul cărții trădează doar îngrijorarea legată de

actuala noastră configurație: ar fi de dorit să fim mai reușiți decât suntem. Spectacolul lumii n-a fost niciodată unul preponderent îmbucurător. Mă îndoiesc, totuși, că ar exista vreodată o unică soluție de salvare pentru toată omenirea. Nu știu dacă, așa cum spera Konrad Lorenz, suntem doar o *verigă* de trecere la „omul cu adevărat uman“ sau, dimpotrivă, vom rămâne, în alcătuirea noastră interioară (și indiferent de viitoarele „revoluții științifice“), așa cum arătăm în prezent.

Așteptând sau nu ceva mai bun decât noi, ar fi bine deocamdată să încercăm să deslușim cât de cât parametrii în care ne aflăm când vorbim, astăzi, de „condiția umană“. Deocamdată, vorbim despre omul timpului nostru. Și despre cum putem deveni „buni muritori“ *grație unui efort de înțelegere a condiției noastre actuale*. Acesta e efortul pe care îl veți întâlni în paginile următoare. Căci este o datorie de *onoare*, dacă tot am fost dotați cu rațiune, să încercăm să înțelegem ce trăim, după cum e o dezonoare a speciei să fi primit rațiune și să murim fără să fi încercat.

Note

1. Trimiterea la „îngerul istoriei“ al lui Benjamin apare și în cartea lui Andrei Pleșu *Despre îngeri* (Humanitas, București, 2003, p. 31). Un înger, spune Pleșu, „care zboară cu spatele, în timp ce fața îi rămâne mereu întoarsă către trecut“.

2. Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, trad. de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Humanitas, București, 2011, pp. 204–226.

3. *Despre ură*, Humanitas, București, 2008, pp. 139–140.

4. E.M. Cioran, *Demiurgul cel rău*, trad. de Emanoil Marcu, Humanitas, București, 2011, p. 21.

5. Petru Creția, *Luminile și umbrele sufletului*, Humanitas, București, 2011, p. 154.

Capcana vieții

Despre noi, oamenii, așa cum suntem deocamdată

Prin anii '50, i-am mai prins în București pe meseriașii care străbăteau străzile strigând „pun coadă la topor, pun coadă la topor!”. Aveau în spate o desagă din care ieșeau, frumos lustruite, câteva bâte strunjite, mai groase la un capăt, mai subțiri la celălalt, și unelte necesare pentru înfăptuirea „transplantului”. Cum încălzitul se făcea cu lemne și cărbuni, toporul nu putea lipsi din nici o gospodărie. Și, evident, după o vreme, nu lama de fier a toporului se strica, ci coada lui. Lama de fier era nemuritoare, în timp ce coada era failibilă.

Noica numise cândva medicina o variantă a lui „pun coadă la topor”: se strica o coadă, puneai alta. Îi tachina pe medici spunându-le că repară mereu sau că pun, cu fiecare organ asupra căruia intervin sau cu fiecare transplant, „coadă la topor”. Vorbind așa, Noica avea intuiția unui moment viitor în care omul, grație medicinei și ingineriei genetice, ar fi ajuns apt să se repare singur și să se modeleze la nesfârșit. Să-și fie propriul creator.

Nu știm dacă va veni sau nu momentul acela, care bântuie fantezia scriitorilor de SF și care ar duce la o schimbare a paradigmei umane. Medicina, oricum, într-acolo bate. Deocamdată, tot ce putem spune despre noi, oamenii, în configurația noastră actuală, este că suntem, ca specie, *produsul selecției naturale*, iar ca indivizi înăuntrul speciei, rezultatul unui joc al genelor, al încrucișării strămoșilor, sau al întâmplării.

În greacă, *skándalon* înseamnă „capcană”. Cel mai mare „scandal”, cea mai teribilă capcană e viața însăși ca loc în care ai căzut (ai fost „aruncat”, va spune Heidegger), fără să fi fost în vreun fel prevenit, fără să știi cine ți-a întins capcana, cine te-a împins în ea, pe scurt, fără să fi fost întrebat dacă vrei sau nu să vii „aici”. În eseu *Arta romanului*, Kundera susține că

personajul care întruchipează ființa umană căzută în capcană este misteriosul K. din *Castelul* lui Kafka. Singura lui determinare ține de *faptul de a-și trăi capcana* în care, născându-se, a căzut. Am putea-o numi „capcana selecției naturale“, sau capcana limitelor, a îngrădirilor individuale, cea care ne-a fost *dată* de la bun început.

Numeam cândva (acum peste 30 de ani, în *Despre limită*) acest fapt „skandalos“ *fondul intim-străin*, totalitatea determinărilor, hotarelor („limitelor“, îngrădirilor) care ne constituie, dar pe care nu noi ni le-am ales: statura sau culoarea pielii, sexul, zestrea mentală, ascendența (părinții), națiunea, limba, religia, numele, epoca în care am venit pe lume, locul nașterii, finitudinea – toate constituiau *eul meu primit*. Toate, deși cad în afara alegerii (libertății) noastre, odată primite și alcătuindu-ne în modul cel mai intim, ne obligă să întreținem un raport de maximă familiaritate cu ele, căci sunt *ale noastre* și noi *suntem* ele, chiar dacă nu am avut nici un amestec în alegerea lor și, ca atare, ne sunt, când ne evaluăm cu o minimă detașare, total străine. Ori de câte ori mă privesc în oglindă, mă văd simultan pe mine, dar și pe străinul care sunt.

De-aici rezultă că intru în lume arestat în fondul meu intim-străin. *Intim* prin faptul că fondul acesta mă constituie și că trăiesc cu el secundă de secundă, *străin* prin faptul că nu am fost implicat nicicum în constituirea lui. Și, dacă așa stau lucrurile, înseamnă că în mod fundamental *sunt* propria mea capcană. Iar libertatea mea, care face și ea parte din determinările mele – deși, spre deosebire de celelalte determinări primite, e *singura determinare care*, la rândul ei, *poate să creeze determinările pe care le vreau eu* –, nu poate face nimic împotriva capcanei în care am căzut; sau cel puțin a unei bune părți din componentele ei. Ea se izbește neconținut de pereții propriei mele înzidiri și astfel își cunoaște limitele ca libertate. Ea poate să mă facă să aleg, clipă de clipă, în mii și mii de feluri: să beau apă sau suc de portocale, să mă fac preot sau inginer, să-mi aleg ca partener de viață pe Maria sau pe Ana, să-mi cumpăr sau nu cutare model de pantofi, să trec sau nu pe roșu la intersecție etc. etc. Dar puterea libertății încetează în fața câtorva dintre elementele fondului intim-străin. Pot schimba, dacă țin morțiș, limba în care vorbesc sau scriu (au făcut-o, de pildă, Joseph Conrad sau Emil Cioran), îmi pot alege altă naționalitate, pot trece la altă religie,

îmi pot schimba numele sau clasa socială. La o adică, chiar cu riscul de a mă mutila, pot să-mi modific sexul. Pot, aşadar, într-o oarecare măsură, să-mi construiesc sau re-construiesc eul la nivelul libertăţii mele. Dar libertatea nu mă poate ajuta (cel puțin deocamdată) să-mi schimb culoarea ochilor, să mă debarasez definitiv de capitalul meu de agresivitate, să-mi sporesc artificial gradul de inteligență, să devin mai înalt cu zece centimetri, să-mi aleg alți părinți, altă epocă a venirii pe lume, alt loc al naşterii și, cu atât mai puțin, să-mi abolesc finitudinea și să devin nemuritor. Ființa mea e, în cele din urmă, o împletire dintre eul primit și eul construit. Sunt, aşadar, legat și liber totodată, priponit în determinările mele, în implacabilul câtorva dintre ele, dar liber totodată să alerg, de la un punct încolo, pe culoarele libertății mele. Pentru că „atârână“, în premisele și manifestarea ei, de aceste determinări, am numit libertatea umană „libertate gravitațională“. Așa cum zborul are nevoie de gravitație, libertatea umană, ca să funcționeze, are nevoie de limite. Tocmai limita e cea care face ca libertatea să fie libertate *umană*, și nu una neîngrădită, absolută și divină.

Biografia oricui este, aşadar – dacă facem pasul *dincoace* de porția lui de libertate –, istoria unei capcane. Nu numai biografia celui căruia i s-a luat total libertatea, nu numai cea a unui sclav legat pe o galeră, nu numai cea a condamnaților care treceau pe Puntea Suspinelor sau a unui nord-coreean din zilele noastre. Ci a *oricui* care, vrând-nevrând, crescut în puful unui palat sau născut într-un bordei, a luat viața în piept, închis într-un cod de pornire.

Revolta libertății. Anularea fondului intim-străin. Produsul selecției naturale care suntem întrerupe selecția naturală

De vreme ce intrăm în lume ca produse ale unei selecții naturale, de vreme ce nu suntem *integral* creația hotărârilor noastre, suntem constrânși să ne mișcăm între limite prestabilite. Totul pare să spună că suntem definitiv zidiți în ele. Colaborarea dintre eul primit și cel construit are o componentă fatalistă.

Numai că între momentul când am scris *Despre limită* – la sfârșitul anilor '80 – și cel de acum s-a petrecut un lucru straniu. În *Despre limită*,

componenta „fatalistă“ inventaria toate determinările eului primit asupra cărora libertatea nu mai putea reveni pentru a le modela după dorința ei. Nici o negociere nu era de imaginat între libertatea mea și existența lor, între *dorința* mea de a fi fost femeie, să zicem, și faptul că sunt bărbat. Însă între timp s-a vădit că, în privința datelor biologice cel puțin, ceea ce părea netransgresibil putea fi depășit. Prin intervenție chirurgicală și tratament hormonal, sexul poate fi astăzi remodelat la nivelul unei hotărâri proprii. Și-atunci este firesc să ne întrebăm dacă nu cumva imprevizibila istorie a speciei noastre ar putea ajunge cândva în stadiul în care libertatea să poată fi împinsă dincolo de hotarele care, primite fiind, ne par astăzi imuabile. Nu putem oare să ne imaginăm un punct în care aceste hotare pot fi suprimate prin voința noastră, așa cum intuise Noica? Nu cumva omul însuși poate abolii „scandalul“ vieții umane? Nu putem oare evada din capcana în care am fost, prin selecția naturală, aruncați? Nu cumva vom ajunge să ne dispensăm la un moment dat de ambiguitatea fondului intim-străin? Nu cumva putem deveni propriii noștri creatori și propriul nostru produs? Nu cumva putem elimina *natura naturata* din noi și deveni integral *natura naturans*, nemaiprimind nimic de la nimeni (nici de la natură, nici de la un misterios Creator pe care l-am tras până de curând după noi), dobândind singuri totul, inclusiv nemurirea? Nu cumva libertatea noastră poate deveni *totală*, nemaifiind îngrădită și condiționată („gravitațională“, deci), adică obligată să se definească prin hotarele naturale care mă constituie de dinaintea hotărârilor mele?

Cel care și-a pus în mod explicit aceste întrebări, în volumele *Sapiens. Scurtă istorie a omenirii* și *Homo deus. Scurtă istorie a viitorului*, avansând ipoteza sfârșitului lui *homo sapiens* – ceea ce-nseamnă a *actualei* configurații a omului – este Yuval Noah Harari.

Harari (are 42 de ani) nu este un autor clasificabil, pentru că, deși istoric prin formație, cărțile sale nu trădează apartenența la o știință sau alta. De aceea, mai nimeni dintre cei care se dedică unei singure teme de cercetare nu îl va lua în serios. Harari e un enciclopedist „postmodern“, un personaj sincretic într-o lume a specializărilor extreme. Nu știu câți oameni de știință îl citesc (sau îi frunzăresc cărțile) fără un zâmbet pe buze, considerând asociațiile sale de idei pripite, hazardate sau de-a dreptul aberante.

Universitatea Ebraică din Ierusalim, unde este profesor, l-a premiat totuși pentru originalitate, pentru ușurința cu care gândirea sa se mișcă liber-asociativ pe harta condiției umane. L-am putea numi „«specialist» în modificarea condiției umane“, disciplină care, ca atare, nu există, dar care, eliberată de mișcarea pe teritoriile înguste ale cunoașterii, poate genera idei. Sau poate propune tot felul de scenarii ale viitorului. Harari mai are un „neajuns“: nu se exprimă suficient de confuz pentru a fi luat în seamă de filosofi. Dimpotrivă. El posedă o simplitate a exprimării care transformă gândirea într-un act amical accesibil oricărui absolvent de liceu. Iată, de pildă, cum începe *Sapiens*:

„Acum circa 13,5 miliarde de ani, materia, energia, timpul și spațiul au luat ființă odată cu ceea ce este cunoscut drept Big Bang. Povestea acestor trăsături fundamentale ale universului nostru se numește *fizică*.

La circa 300.000 de ani după apariția lor, materia și energia au început să se agrege în structuri complexe numite atomi, care s-au combinat apoi în molecule. Povestea atomilor, moleculelor și a interacțiunilor lor se numește *chimie*.

Acum circa 3,8 miliarde de ani, pe o planetă numită Pământ, anumite molecule s-au combinat pentru a forma niște structuri deosebit de mari și complicate numite organisme. Povestea organismelor se numește *biologie*.

Acum circa 70.000 de ani, organismele aparținând speciei *homo sapiens* au început să formeze niște structuri încă și mai elaborate numite culturi. Dezvoltarea ulterioară a acestor culturi omenești se numește *istorie*.“⁶

Eroul cărții lui Harari este personajul apărut prin împletirea fizicii, chimiei și biologiei cu istoria civilizației: *homo sapiens*. Un personaj creat prin selecție darwiniană, dar *creându-și totodată propria condiție de viață*. Creând, așadar, o istorie culturală care trage după ea condiția organismului fizico-chimico-biologic pe care omul o împărtășește cu celelalte viețuitoare, dar depășind-o totodată. Cultural vorbind, noi scoatem capul deasupra biologiei, dar nu încetăm să târâm după noi, ca pe o piatră de moară, condiția organismului tributar „naturii“: ne suportăm neputințele fizice, mediocritatea înnăscută, instinctele (foamea, frica și erosul), bolile, moartea.

Până aici, suntem în logica termenilor în care am discutat mai sus, a împletirii dintre „eul primit“ și „eul construit“; sau între elementele fondului intim-străin și elementele libertății. Peste trei sferturi din cartea lui Harari este dedicată istoriei omenirii ca istorie a acestei împletiri: cum a

făcut *sapiens* pasul de la triburile de vânători-culegători, apărute într-un colț al continentului african (preponderența biologicului îmbinată cu timide elemente de organizare „socială”), la cele de cultivatori sedentari? Cum a survenit „revoluția agricolă”? Cum s-a unificat specia în jurul religiei, comerțului, banilor, capitalismului, imperiului? Cum a traversat *sapiens* mileniile și secolele confruntându-se cu foametea, epidemiile și lanțul nesfârșit al războaielor create de natura lui conflictuală? Cum, grație revoluției științifice, acestea toate par să își atingă în curând sfârșitul. Nu sunt oare destule semne că într-un viitor nu prea îndepărtat ne-am putea desface din lanțurile care ne leagă de precedența ne-libertăților noastre? Ceea ce ne interesează în contextul acestei discuții este ipoteza că umanitatea în configurația ei actuală ne lasă să credem că s-ar putea desprinde de condiționările ei constitutive tradiționale:

„Desigur, selecția naturală i-a dat lui *homo sapiens* un teren de joc mult mai mare decât i-a dat oricărui alt organism, dar acest teren a avut totuși limitele sale. Consecința a fost că, în ciuda tuturor eforturilor și realizărilor, *sapiens* sunt incapabili să se elibereze de limitele lor determinate biologic.

Însă în zorii secolului XXI acest lucru nu mai este adevărat: *homo sapiens* transcende aceste limite. El începe să anuleze acum legile selecției naturale, înlocuindu-le cu legile proiectării inteligente.”⁷

Eșecul revoluțiilor religioase și morale

E greu, într-adevăr, să ne împăcăm cu gândul că omenirea ar rămâne în actuala ei configurație. Prea este teribilă natura conflictuală a speciei noastre, prea mare agresivitatea intraspecifică pe care, potrivit etologului Konrad Lorenz, o împărtășim cu neamul șobolanilor. Prea este multă „natură” în noi! Prea este înspăimântător inventarul cruzimilor umane, prea elaborate torturile pe care ni le-am aplicat unii altora milenii la rând. Iar dacă mutăm lucrurile în demiurgie divină și punem totul pe seama unui Creator, reiese că „încununarea creației sale” este, așa cum ajunsese să creadă Cioran, o lamentabilă operă de cârpaci, nepriceput în cel mai bun caz, sadic la scară planetară în cel mai rău.

Ne-am putea îndoi, așadar, că, în starea ei actuală, omenirea ar fi punctul *terminus* al evoluției. Ar fi, oricum, păcat. Dacă nu urmează să dispară prin

catastrofă naturală sau prin incapacitatea de a-și gestiona destinul, n-am putea oare spera într-o corecție autoimpusă care să facă din om un animal mai tandru și mai inteligent? În fond libertatea, în manifestările ei infinite, nu are în codul ei și răspunderea pentru propriul nostru destin?

Gândind la această corecție, nu-mi trecuse însă niciodată prin minte să caut soluția privind spre fondul nostru biologic și spre o posibilă transformare a lui, înfăptuită *liber* de către noi. Transformarea din temelii a speciei noastre o gândisem doar în orizontul marilor reforme morale, așa cum fuseseră ele încercate deja de-a lungul istoriei în câteva rânduri. Și pentru că oamenii au avut nevoie, de când au apărut pe lume, de povești, îmi spuneam că discursul moral și moralizator învelit în basme mitologice și acompaniat de echilibrul recompensei și pedepsei *post mortem* ar fi fost cel capabil să pună omenirea pe altă orbită.

Dacă ne uităm însă la marii reformatori religioși și morali ai omenirii, nu putem să nu constatăm că eforturile, sacrificiile și jertfele lor nu au avut niciodată eficacitatea scontată. „Forța exemplului“ s-a dovedit a fi fost o himeră, pentru că prea puțini își pot adapta datele constituției lor la cele ale unor excepții. Oamenii nu pot face *in corpore*, prin *imitatio*, ceea ce reușește să facă, prin excepționalitate, un ins. Se poate desigur argumenta că o ameliorare a existat, că omenirea a primit repere și modele, plătite însă adesea cu constrângeri care au compromis proiectul inițial. Exemplarele „fără de pereche“ ale omenirii, asemeni lui Moise, Siddhartha, Confucius, Socrate sau Isus, care făcuseră din comandamentul „fă ca mine!“ calea de urmat, erau, prin chiar natura lor excepțională, neimitabile. Toate preceptele lor au ridicat prea sus ștacheta meseriei de om. Ne-am închinat în fața lor, le-am dat onorul ca unor zei, dar de urmat prea puțini i-am putut urma: ne cereau să punem în mișcare un resort moral pe care majoritatea oamenilor nu-l are. Câți dintre noi pot alege moartea ca preț al unei existențe coerente? Sau onoarea în locul intereselor de primă instanță? Toată viața noastră este o suită de compromisuri, căci compromisul, s-a spus, apără bunul cel mai de preț, care e viața, dar, în schimb, îi răpește acesteia coerența. Câți dintre noi pot accepta că există un raport între prețul vieții și coerența ei? Că viața nu face doi bani dacă a fost *doar trăită*, și asta „cu orice preț“? Adevărul e că, statistic, suntem doar niște *bieți oameni*.

Interesant e că același lucru s-a întâmplat când, prin filozofia iluministă a secolului XVIII, Legământul de pe muntele Sinai, și apoi Predica de pe munte au fost „formalizate“, au intrat, prin Kant, în spațiul eticii laice și au devenit ideologie a *umanismului*. Trebuia, de astă dată, să înțelegem că binele, dincolo de orice comandament divin, e unul moral pur, un apriori al speciei noastre, și că fiecare atom din purtarea noastră produce reacții în lanț în întreaga specie. Empatia, claritatea morală, tranzitivitatea eului („nu face altuia ce ție nu-ți place“) devin punctele cardinale ale unei umanități ideale și sunt formalizate în limbajul metafizicii ca *imperativ categoric*.

„Imperativul categoric“ sună cam așa: Poartă-te astfel încât regula („maxima“, zice Kant) comportamentului tău să poată deveni regulă pentru toți, adică „lege universală“. Subtilitatea acestei formulări vine din faptul că regula care îți modelează comportamentul nu poate fi decât conformă binelui. Regula care dictează comportamentul unui bandit, de pildă, nu poate fi împărtășită de toată lumea, pentru că atunci banditul ar fi la rândul lui jefuit și jaful ar deveni lege universală. Nimeni nu ar avea de câștigat din asta și toată lumea ar avea de pierdut.

Numai că acest imperativ presupune două lucruri: mai întâi capacitatea de a distinge între bine și rău. Și apoi, odată distincția făcută, puterea de a alege binele, și nu răul. Dar poate, mai întâi, toată lumea să facă distincția dintre bine și rău? Poate, spune Kant, cu condiția ca fiecare individ să fie liber, adică să poată gândi cu mintea lui. Totul depinde de capacitatea fiecărui individ de a ieși din „minoratul mental“, de a-și folosi rațiunea de om matur. Cu toții, așadar, putem discerne de la un punct în sus între bine și rău, iar „legea morală“ are în vedere un „trebuie“ conectat la țelurile cele mai înalte ale ființei umane. Fiecare dintre noi percepe „vocea datoriei“. Ideea lui Kant e că fiecare ființă rațională știe ce trebuie să facă din punct de vedere moral.

Rezultă însă de aici, în al doilea rând, că fiecare este dispus să facă ceea ce se cuvine să facă? Ce-i drept, gândirea proprie, în dialog cu norma morală, ne spune cum s-ar cuveni să ne purtăm ca să evităm situațiile contradictorii și inconfortul interior. Dar până la urmă oare nu *interesul* fiecăruia dintre noi reprezintă *limita* însăși a comportamentului moral? Au existat „oameni civilizați“, care, în situații-limită, au recurs la canibalism,

deși știau prea bine că nu este frumos să-ți devorezi seamănul. Câți dintre noi sunt capabili să refuze o delațiune sub amenințarea privării de libertate? Sau, confrunțați cu perspectiva dobândirii necinstite a unei sume de bani care le-ar asigura traiul până la sfârșitul vieții, câți oare vor asculta „vocea datoriei”? Nu vor fi oare mai mulți cei dispuși din prima clipă să-și „vândă conștiința”? Altfel spus, legea morală nu e constrângătoare în felul în care este legea gravitației în natură; ea e constrângătoare, spune Kant, doar ca „voință bună”, ca o obligație raportată la cele mai înalte exigențe care trebuie să orienteze comportamentul nostru în lume. Altfel spus, ea este tot atât de greu de împlinit pe cât sunt exigențele morale *religioase* confruntate cu putința, voința, interesele și înclinațiile noastre. În cazul moralei laice survine același tip de fractură ca în cazul religiei: de o parte avem preceptele înălțătoare (așa cum aveam dincolo Tablele lui Moise), avem exemplul lui Socrate ca erou al coerenței morale (așa cum dincolo aveam exemplul cristic), avem legea morală și imperativul categoric (așa cum dincolo aveam porunca divină); iar de cealaltă parte avem viața de zi cu zi, compromisurile care ne pândesc la fiecare pas, faptul de a fi în permanență „încercați”, situațiile imprevizibile pe care destinul ni le scoate în cale.

În fapt, se pare că suntem, dacă nu tot timpul, oricum nu de puține ori în viață, imorali: alegem interesul propriu în ciuda normei morale, și astfel alegem să facem răul în cunoștință de cauză. Ne refugiem, la fiecare sincopă comportamentală, în spatele „căderii” originare, ne găsim justificări și alibiuri la tot pasul, vorbim de fiecare dată mai frumos decât trăim, ipocrizia și camuflajele conștiinței ne pândesc la fiecare răscruce a existenței. Sigur, am fi arătat și mai urât fără exemplarele expiatorii ale speciei noastre, fără cei care, prin viața (și uneori prin moartea) lor, ne-au justificat cât de cât ca specie. Dar rezolvarea *radicală* a răului în lume nu poate veni nici dinspre marii reformatori religioși, nici dinspre marii teoreticieni ai moralei.

Și atunci, intră în scenă Marea Revoluție Științifică, singura care ne-ar putea face să întrezărim posibilitatea unei autocorecții la nivelul speciei. Nu cumva tot de la noi, de la *suprema determinare* a fapturilor care suntem, *de la libertate*, ar fi cazul să așteptăm corectarea propriilor ei derapaje? Și dacă nu în morală, oare nu în știință au devenit cel mai bine vizibile isprăvile

libertății? Nu ele au atras după sine cele mai mari modificări în comportamentul speciei umane? Nu ele au creat, alături de natură, un univers secund al cărui singur autor (și beneficiar) e omul?

Ultima speranță

Despre această remodelare care elimină treptat dependența omului de precedentele selecției naturale, despre lenta glisare a omului către condiția demiurgică, către completa creare de sine, vorbește Harari în cărțile sale. O creare care ar putea avea ca final, spune el, înfăptuirea „Proiectului Ghilgameș“, numit astfel după primul om care, răscolit de moartea prietenului său Enkidu, pleacă la capătul lumii în căutarea nemuririi. Ei bine, la câteva mii de ani după ce această fantasmă mitologică se naște, bântuindu-ne apoi periodic imaginația, specia umană, crede Harari, încearcă să se apropie de punctul în care îi va reuși nemurirea, și, odată cu ea, și libera configurare a datelor noastre, pe care până atunci le hotărâse selecția naturală. Inclusiv a datelor psihice și morale care ne-ar modela în mod optim conviețuirea.

Raționamentul lui Harari este de o dezarmantă simplitate. Dacă în debutul mileniului III omenirea a reușit să reducă considerabil foametea, epidemiile și războaiele care au decimat-o milenii la rând, dacă dă toate semnele că se apropie de momentul în care prosperitatea, sănătatea populației planetare și nonconflictualitatea vor deveni starea normală a existenței umane, către ce se va îndrepta ea?

„Întrucât am redus mortalitatea cauzată de foamete, boli și violență, ne vom propune acum să învingem bătrânețea și chiar moartea. Întrucât i-am salvat pe oameni din ghearele sărăciei lucii, ne vom propune acum să-i facem cu adevărat fericiți. Și întrucât am ridicat omenirea deasupra nivelului animalic al luptelor pentru supraviețuire, ne vom propune acum să-i preschimbăm pe oameni în zei și să-l transformăm pe *homo sapiens* în *homo deus*.“⁸

Tot ce e viu pe planeta noastră, spune Harari, a apărut, de-a lungul a miliarde de ani, *numai și numai prin selecție naturală, niciodată ca operă a unui „creator inteligent“*. În schimb, prin om, revoluția cultural-istorică a sfârșit ca revoluție științifică, iar aceasta a dus, înlăuntrul ei, la cel mai mare salt din istoria ființei, cel marcat de *revoluția biologică*. Nouă și

tulburătoare acum e posibilitatea de a recrea prin „proiectare inteligentă“, ameliorându-l, organismul biologic apărut la capătul selecției naturale. Ceea ce, în termenii mei, înseamnă: libertatea se întoarce asupra propriei ei condiții gravitaționale și o suprimă. Locul selecției naturale îl ia acum demiurgia laică. Dacă istoria vieții nu are nevoie de un creator divin pentru a fi explicată, de vreme ce toate detaliile ei pot fi deduse din jocul selecției naturale, atunci, odată cu apariția primului proiectant inteligent (omul), economia ființei și condiția umanului se schimbă fundamental. „Oamenii de știință iau locul naturii.“ Capcana determinărilor prestabilite ale vieții e anulată și, în locul ei, apare ceea ce am putea numi „laboratorul vieții“, locul în care omul are putința de a se recrea pe sine, exploatând astfel în forme nebănuite cea mai importantă determinare cu care a fost înzestrat: libertatea sa. Problema pentru om va fi de acum înainte cum va gestiona, la nivelul libertății și responsabilității sale, posibilitățile care se deschid dintr-odată grație extraordinarei dotări științifice pe care am numit-o „laboratorul vieții“.

„La momentul în care scriu aceste rânduri, substituirea selecției naturale de către proiectarea inteligentă s-ar putea întâmpla în oricare din următoarele trei moduri: prin inginerie biologică, inginerie cyborg (cyborgii sunt ființe care combină părți organice cu părți non-organice) sau inginerie a vieții anorganice.“⁹

„Dat fiind că bătrânețea și moartea nu sunt altceva decât urmările anumitor probleme, nu există un punct în care doctorii și oamenii de știință se vor opri și vor declara: «Până aici, nici un pas în plus». [...]

Dezvoltarea amețitoare a unor domenii precum ingineria genetică, medicina regenerativă și nanotehnologia încurajează profeții tot mai optimiste.“¹⁰

Perspectiva ca medicina „să reproiecteze structurile și procesele fundamentale ale corpului omenesc și să descopere cum să regenereze organe și țesuturi“ nu ține de imaginația *science fiction*, ci de implacabilul ei progres. Iar dacă ea va reuși acest lucru într-un timp mai mult sau mai puțin îndepărtat, atunci se pune cu adevărat problema în ce măsură discursul despre „universalitatea omului“ în *actuala lui formă* își va mai avea justificarea. S-ar putea ca în următorii o sută-două de ani actualitatea acestei abordări să dispară. „Nu avem nici un motiv să credem că *homo sapiens* e ultima stație“, afirmă Harari. Cu mult înaintea sa, în *Așa-zisul rău*, laureatul Nobel în știință Konrad Lorenz scria:

„Dacă ar trebui să-l consider pe om imaginea *definitivă* a lui Dumnezeu, m-aș îndoi de Dumnezeu. [...] Nu e nevoie de un optimism exagerat pentru a presupune că din noi, oamenii, se poate forma ceva mai bun și mai înalt. Departe de a vedea în om imaginea de neîntrecut și definitivă a lui Dumnezeu, afirm cu mai multă modestie și, cred, cu mai multă venerație față de Creație și de posibilitățile ei nelimitate: veriga mult căutată între animale și omul cu adevărat uman – *suntem noi!*“¹¹

Paginile care urmează îl lasă pe cititor să stabilească dacă, pornind de la cum arătăm, avem vreo șansă ca în viitor să arătăm altfel decât arătăm. Suntem doar „o verigă“ către „ceva mai bun și mai înalt“? Sau suntem „ultima stație“? Va ieși vreodată din noi, ca dintr-o uriașă crisalidă, „omul cu adevărat uman“? Sau poate că ar trebui să ne împăcăm cu gândul că nu vom arăta niciodată mai bine decât ne-a creat „bunul Dumnezeu“?

Mă voi limita să vorbesc despre omul care, deocamdată, suntem, și nu despre omul care nu am ajuns să fim. Până să dea peste noi nemurirea prevestită de Harari, cred că e profitabil să înțelegem ce e cu noi în actuala noastră configurație și cum ar fi bine să trăim ca să murim ca niște „buni muritori“. De aceea, cartea aceasta s-ar fi putut tot atât de bine intitula *Îndreptarul bunului muritor*.

Note

6. Yuval Noah Harari, *Sapiens. Scurtă istorie a omenirii*, trad. de Adrian Șerban, Polirom, Iași, 2017, p. 13.

7. *Op. cit.*, p. 334.

8. *Homo deus. Scurtă istorie a viitorului*, trad. de Lucia Popovici, Polirom, Iași, 2018, p. 25.

9. *Sapiens*, ed. cit., p. 336.

10. *Homo deus*, ed. cit., pp. 28–29.

11. *Așa-zisul rău. Despre istoria naturală a agresiunii*, trad. de Ioana Constantin, Humanitas, București, 2005, p. 260.

„Ca să nu mor bou“

Alexandru Dragomir era cu șapte ani mai tânăr decât Noica. A murit în 2002. În 1942–1943 a fost doctorand al lui Heidegger la Freiburg. Era un „răsfățat“ al profesorului. Când studenții nu găseau răspuns la o întrebare, Heidegger se uita la Dragomir și zicea: *Was sagen die Lateiner?*, „Să auzim ce spun latinii“. După 1947 nu s-a mai îndeletnicit niciodată la scenă deschisă cu filozofia. Nici nu avea cum: filozofia se transformase în ideologie. A preferat tot soiul de travestiuri profesionale: a fost mai întâi sudor la „Industria Sârmei“ și și-a sfârșit „cariera“ ca economist la „ISCE Exportlemn“. A ratat „de puțin“, în 1959, arestarea în „lotul Noica-Pillat“. A transformat filozofia într-o afacere particulară, practică cu asiduitate după orele de serviciu și apoi, fără graniță de timp, după ce a ieșit la pensie.

Dragomir era singura „instanță“ de care Noica „se temea“, singurul căruia-i dădea textele înainte de publicare și de ale cărui observații ținea seama. După moartea lui Noica, în 1987, Sorin Vieru, Andrei Pleșu și cu mine, rămași „orfani“, am fost „preluați“ de Alexandru Dragomir (după o vreme ni s-a alăturat și Horia Patapievici). A început să facă cu noi „seminare private“ sau să ne țină prelegeri despre „crase banalități metafizice“ (despre uitare, despre bărbat și femeie, despre autoînșelare, despre greșeală, despre trezitul de dimineață, despre istorie, despre firul de praf, despre progres, despre „ținutul urâtului-scârbosului“, despre bătrânețe, despre talent, despre minciună...). Cunoștințele lui de filozofie erau de prim ordin. Cita pe de rost din filozofii greci și germani cu trimitere la pagină. Dar părea că nu are obiceiul să scrie și că nici n-ar fi avut de gând vreodată să dea la publicat vreun text.

Într-o dimineață (era după 1990), ducându-mă la el acasă, pe Strada Arcului la nr. 3, l-am găsit cu un caiet pe măsuta de lucru. „Aha, deci scrieți!“, am strigat triumfător, ca și cum l-aș fi prins făcând ceva rușinos

sau nepermis. „Și atunci de ce nu publicați?“, am continuat. – „Pentru că nu mă in-te-re-sea-ză!“ – „Atunci de ce scrieți?“ – „Nu scriu în sensul în care înțelegi dumneata asta. Îmi iau note. Notez. Scriu *pentru mine*.“ – „De ce?“ – „De ce? *Ca să înțeleg*. Ca să nu mor bou!“

E cu putință dialogul?

Alexandru Dragomir mi-a dat primul senzația întâlnirii cu acel tip uman care își propune, cu o tenacitate programată și socotind că asta e suprema îndatorire a omului, *să înțeleagă lumea cu mintea lui*. Își începea ziua cu o lungă plimbare prin piața de idei a omenirii. Dar cum poți alege, după ce ai vizitat o bună parte din tarabele culturii, acele idei care, strânse într-un ghem al minții, te fac să ajungi la o înțelegere mai apropiată de adevăr decât de o erudiție găunoasă sau de o neroadă bătaie de câmpi? Noica avea un recurs prompt la discursul speculativ, la găsirea unei idei totalizatoare capabile să explice tot universul. Dragomir, la obligația morală de a înțelege lumea curățind în prealabil mintea care judecă de prejudecățile ei, sufletul de patimi și eul de trufii lui. A sta pe gânduri în fața fiecărui gând, a nu lua de bună nici o afirmație primită de-a gata, a căuta la tot pasul granița fină dintre „a ști“ și „a nu ști“ erau pentru el elementele obligatorii ale unei diete spirituale sănătoase. Dragomir a fost ultimul (sau primul?) om de cultură de la noi preocupat de aflarea unui răspuns la întrebarea „ce înseamnă a gândi?“ și de practicarea gândirii în puritatea actului ei.

Am să dau un exemplu. Dragomir și-a pus problema condițiilor în care e cu putință un dialog. Socrate fusese primul individ din specia noastră care fixase regulile lui „a sta de vorbă“ cu un scop bine precizat. Este nevoie, le spunea el celor cu care intra într-o discuție, să ne întâlnim, după ce ne-am pus eurile în paranteză și am uitat de „dreptatea fiecăruia“, pe care o îndrăgim atât de mult, într-un loc aflat mai presus de noi și care ne include pe toți. Condiția dialogului era atingerea acelei regiuni impersonale a spiritului, numită *lógos*, „rațiune“, în care numai adevărul e important. Cei ce dialogau semănau cu o ceată de vânători cărora vânatul, odată capturat, le aparținea tuturor. Dar dacă e așa, se poate discuta cu oricine? Se poate porni la vânătoarea regală a adevărului cu vânători care, din start, au deja

propriul vânat în tolbă? Care îl au înainte de a-l fi vânat? Nu cumva există oameni blocați într-o prezumție de cunoaștere care îi face inapți pentru căutarea liberă a adevărului?

Cu aceste întrebări în minte, Dragomir ne-a făcut într-o zi inventarul categoriilor umane cu care dialogul nu e cu puțință. Iată-l: „Clerul de orice religie, dar sigur cel ortodox. – Comuniștii și extrema dreaptă. – Posesorii adevărului. – Fanaticii de orice fel. – Proștii care se cred deștepți. – Mincinoșii.“

Câte feluri de „a fi bou“ există?

Pentru a afla ce trebuie să facem „ca să nu murim boi“, trebuie să risipim de la bun început câteva neînțelegeri. Cu excepția unor tulburări metabolice sau genetice (cretinism endemic, sifilis congenital etc.), creierele noastre au echipamentul necesar unei funcționări perfecte. Așadar, nimeni nu se naște „bou“, ci doar devine așa. Nu există prostie nativă. Nu prin numărul de neuroni se măsoară inteligența oamenilor, de vreme ce el este același și la un nou-născut și la un adult, ci prin felul în care fiecare își sculptează masa neuronală de-a lungul vieții. Altfel spus, la naștere, creierul unei ființe umane este pregătit să-și facă treaba, dar esențial este ce-i dăm să facă și cum îl hrănim. Un specialist în neuroștiințe ne va vorbi nu despre numărul de neuroni, ci despre conexiunile care se creează între ei. David Eagleman, un neuroscientist foarte la modă prin lucrările lui care ating un public larg, vorbește despre „reliefarea statuii de marmură“ care conferă fiecăruia dintre noi o personalitate mintală. Iar reliefarea aceasta depinde nu de cantitatea de neuroni, ci de sinapsele pe care le creăm între ei. La naștere creierul e perfect echipat, spuneam, dar este incomplet. Avem marmura, dar nu avem încă statuia. Statuia se formează din sinapsele la care recurgem cel mai des, așa cum, cu vremea, le pierdem pe cele rar frecventate.

„Într-o anumită măsură, procesul prin care devii cine ești este definit de eliminarea posibilităților care existau deja. Devii cine ești nu datorită elementelor care ți se dezvoltă în creier, ci datorită elementelor care sunt îndepărtate.

Pe tot parcursul copilăriei, mediul în care trăim ne cizelează creierul, pornind de la o sumedenie de posibilități și dându-i o formă care să corespundă lucrurilor la care suntem expuși. Creierul nostru formează conexiuni mai puține, dar mai puternice. [...] Suntem sculptați de lumea în care

ne trezim.”¹²

Așadar, nu ne naștem „boi“, dar trebuie mai întâi să acceptăm că oricum riscăm, de la o vârstă fragedă, sau de la un moment dat al vieții încolo, să ne pomenim așa. Ce-i de făcut? Cei care ne poartă la început de mână (familia, școala etc.) nu reprezintă întotdeauna o garanție că vom ajunge să ne așezăm în viață pe picioarele noastre. Educatorii buni sunt la fel de rari ca geniile, a spus un filozof englez. Nu știm neapărat și de la început care sunt lucrurile care „se fac“ și cele care, pentru nimic în lume, „nu se fac“, nici cum trebuie să evaluăm oamenii, și nici care este prețul vieții. Nu știm cum arată viața în toate cotloanele ei și nici ce loc anume avem să ocupăm în ea. Pe scurt, a fi „om adevărat“, a descoperi în tine vocația individualului și nu pe cea a unui exemplar de turmă este un lucru mai presus de specialități profesionale și apartenențe sociale. Ne putem mântui cu toții de nepriceperea noastră primară? Care sunt căile depășirii ei? Câte feluri ale lui „a fi bou“ există?

Prima variantă e cea în care riscul de a intra în viață cu sinapsele neuronale prost făcute să se adeverească. În contextul în care vorbim, „bou“ nu e o invectivă, ci un mod lapidar pentru a numi *instalarea în viață fără nici o răspundere față de tine însuși și față de semenii tăi*. Poți să ajungi chiar și un savant de renume, dar asta nu oferă garanții că nu ai fost, nu ești sau nu vei fi în eternitate analfabet existențial. Vei trăi momente în care „mersul lumii“ îți va scăpa cu desăvârșire. Încremenirea nefericită pe o hartă a neuronilor, „osificarea“ lor prematură, băltirea lor într-o constelație de sinapse neprofitabilă se pot transforma cu vremea într-un adevărat „har al prostiei“ pe care nimeni nu ți-l poate răpi, corija sau contesta. A fost, culmea!, cazul lui Einstein, considerat în timpul vieții sale geniul geniilor. Judecățile sale în privința Rusiei lui Lenin și Stalin sunt consternante. Nu am avea nici o reținere ca, auzindu-le din gura unui om obișnuit, să îl taxăm pe cel care le emite drept imbecil. Să ne gândim ce influență puteau avea asemenea vorbe asupra congenerilor săi, când veneau din gura omului care trecea drept cel mai inteligent exemplar al speciei¹³:

„Ca trăitor într-un sistem de guvernare pașnic, așezat, să nu vă închipuiți că oamenii din jurul dumneavoastră sunt diferiți și mai buni decât cei ce conduc un regim de teroare în Rusia. Cei mai buni, cei mai altruști dintre oameni sunt uciși pentru că influența lor politică este temută – dar nu

numai în Rusia.“ (1925)

„În treacăt fie spus, sunt tot mai multe semne că procesele din Rusia nu sunt truate, ci că a existat un complot printre cei care care-l privesc pe Stalin ca pe un reacționar obtuz care a trădat ideile revoluției. [...] Eu am fost la început ferm convins că e vorba de acte despotice ale unui dictator, bazate pe minciuni și înșelătorie, dar se vede că mă înșelam.” (1938)

„Nu închid ochii la gravele neajunsuri ale sistemului de guvernământ rus și nu mi-ar plăcea să trăiesc sub un atare guvernământ. Dar el are, pe de altă parte, mari merite și este greu de decis dacă pentru ruși ar fi fost mai bine să supraviețuiască urmând metode mai puțin dure.” (1948)

„Clasicul” problemei, Carlo M. Cipolla, economist cu studii la Sorbona și London School of Economics, a fixat într-o cărțuie care nu depășește cincizeci de pagini „legile fundamentale ale imbecilității umane”¹⁴.

Autorul precizează de la început că legile imbecilității nu se adresează imbecililor, ci „celor care au de-a face cu ei”, în speranța, destul de șubredă de altfel, că ne-am putea apăra cumva, cunoscându-i legile, de efectele devastatoare ale imbecilității. Proștii, spune Cipolla, reprezintă un „grup de indivizi ce fac, la rândul lor, parte din neamul omenesc. Acest grup este mai influent decât Mafia, decât complexul militar-industrial, decât comunismul – este vorba de un grup neorganizat, neconsfințit, care nu are nici conducător, nici președinte, nici reguli, și care reușește totuși să opereze în perfectă armonie, ghidat parcă de o mână nevăzută [...]” (pp. 15–16). Acest grup, precizează Cipolla, este „una dintre cele mai puternice și întunecate forțe ce împiedică fericirea și progresul omenirii”. Prostul, spre deosebire de răufăcător (care face rău altuia, dar câștigă el), este un individ care face rău altora fără ca el să câștige ceva din răul făcut. În contact cu un prost, toată lumea pierde. El este opusul inteligentului, care, prin ceea ce face, câștigă îndeobște și el și-i face și pe ceilalți să câștige. Cu cât cantitatea de proști e mai mare într-un grup, cu atât cei inteligenți vor plăti un preț mai mare. Veți descoperi cele cinci legi ale imbecilității deschizând cartea lui Cipolla. Mă rezum să o reproduc aici pe prima: „*Numărul indivizilor imbecili în viață este mereu și în mod inevitabil subestimat de toată lumea*”.

Vom da, deci, deoparte așezarea prematură pe teritoriul bovității, pentru că în acest caz nu se mai pune problema dragomiriană a lui „ce ar fi de făcut pentru a nu muri bou”. Nu se mai poate face nimic, din clipa în care drumul prostiei a fost definitiv bătătorit. Un inocent abisal și nepericulos

nu-ți poate stârni decât compasiune. Rămân atunci, pare-se, doar două lucruri care îți dau șansa de a nu cădea în această insuficiență nefastă.

Pe primul l-aș numi „trecerea de la faza de pom sălbatic la cea de pom cultivat“. Educația, așadar. Ține de evidență să spui că nu poți face o casă bună cu cărămizi proaste și o societate civilizată cu indivizi needucați. Orice individ care nu este un imbecil caracterizat, în sensul lui Cipolla, poate, educat fiind la timp, să facă pasul de la „mărul sălbatic“ la „mărul cultivat“ și „să nu moară bou“. Kant a numit asta „ieșirea din minorat“. Deși, spune Kant, „este atât de comod să fii minor“, orice om poate, prin efortul „iluminării“, să ajungă să-și folosească capacitatea de înțelegere fără să mai recurgă la ghidajul altuia.

Primul lucru de făcut pentru mântuirea de bovitate ține așadar de o toaletă spirituală. Omenirea ar câștiga enorm dacă și-ar asuma analogia existentă între toaleta corporală și cea spirituală: așa cum e de preferat să nu ieși pe stradă oricum (murdar, cu părul vâlvoi, nespălat pe dinți sau puțind), ar fi de preferat să vorbești corect limba maternă, să ai dicție, să ai un vocabular bogat, să nu faci sofisme, să știi să asculți, să ai umor, să înțelegi ușor, să te exprimi clar, să poți purta o discuție agreabilă, să pronunți cât de cât corect numele străine etc. Și, în cele din urmă, *să vrei să înțelegi lumea*, *ca să nu mori bou*“.

Se impune însă o precizare. Nu puțini gânditori, fascinați de seducția distribuției echitabile a rațiunii în specia umană¹⁵, au ignorat atât figura imbecilului îndărătnic, cât și faptul că, în cazul lui, educația nu poate decât un singur lucru: să transforme un imbecil needucat într-unul educat. Altfel spus, limita educației, a „iluminării“, a maturizării este îndărătnicia imbecilă însăși. Faptul de a nu înțelege că „a educa“ e într-o „a înțelege“. Educația nu poate anula imbecilitatea îndărătnică odată ce aceasta s-a instalat. Ea poate fi o pre-condiție pentru pierderea inocenței tâmpe, și nicidecum o garanție de anulare a ei. Un „bou educat“ nu e mai puțin „bou“. Când Dragomir îmi spunea că nu vrea să moară bou, subînțelegea că, în cazul lui, existau unele certitudini referitoare la faptul că însuși efortul de *a înțelege* ar fi urmat să dea rezultatele dorite.

A doua variantă a lui „a fi bou“ privește cazul oamenilor inteligenți care se protestează în urma întunecării minții pe baze afective. Un important

neurolog contemporan (Antonio R. Damasio, *Eroarea lui Descartes. Emoțiile, rațiunea și creierul uman*) a arătat că, dacă rațiunea noastră ar fi „pură“, adică lipsită de ingrediente emoționale, ea și-ar pierde capacitatea de a lua hotărâri „juste uman“, pe scurt, și-ar pierde eficacitatea existențială. S-ar putea ca inteligența în exces să fie însoțită de o răceală afectivă pe măsură. Trebuie examinat de fiecare dată când anume componenta afectivă a rațiunii este benefică (așa cum este începând cu *mania* platoniciană, pasiunea erotică care înaripează și pregătește sufletul pentru fapte mărețe, și până la paulinicul „dacă dragoste nu e, nimic nu e“), și când anume ea devine orbire care blochează drumul minții în efortul ei de a distinge falsul de adevăr. Altfel spus, poate un om, oricât de inteligent ar fi, să nu-și piardă rațiunea și să rămână „obiectiv“ atunci când e vorba de copilul lui, de iubita sau iubitul lui, de religia lui, de nația lui, de partidul lui, de echipa lui de fotbal, de opțiunile făcute în tinerețe și care devin inerțiale? De ce oare, te întrebi, terenul judecăților religioase, politice și naționale este cel mai tare expus distorsiunilor afective care pot ajunge să strice prietenii, să scindeze societăți, să provoace războaie, să-i așeze pe oameni sub regnul urii și să-i împingă la crimă? Cum poate, de pildă, o religie a iubirii să devină, pe parcursul istoriei ei, una a urii și a crimei?¹⁶

De ce a-ți propune „să nu mori bou“ este o îndatorire morală

Și, aici, stă la pândă drama democrațiilor. Toată lumea având drept de vot în virtutea unei prezumate egalități a indivizilor care aparțin speciei (egalitate reală a drepturilor, dar nu și a dotărilor pe baza cărora se fac judecățile), se poate întâmpla ca numărul imbecililor (educați și needucați) și al indivizilor orbiți de pasiuni funeste să fie mai mare decât cel al inteligenților capabili să-și cenzureze pasiunile. Rezultatul va fi o societate în derivă, în care cei inteligenți (și minoritari) vor suferi, laolaltă cu imbecilii și distorsionații afectiv (majoritari), efectele opțiunilor acestora din urmă. Toată societatea, cu excepția răufăcătorilor rămași nepedepsiți (în această schemă nu e luată în calcul categoria ticăloșilor – a „răufăcătorilor“, potrivit nomenclatorului lui Cipolla –, adică a celor incapabili să calculeze cu binele celorlalți), va suferi de pe urma celor care decid și votează în

concordanță cu o eclipsă totală sau pasageră a inteligenței. Altfel spus, democrația trebuie să-și asume ca pe un element fatal nivelul de înțelegere a lumii pe care l-a atins o societate. Iar când nivelul acesta este scăzut, căderea minorității înțelegătoare în sclavia răufăcătorilor și a inocenților manipulabili este un rezultat scontat.

Concluzie – Ideea lui Dragomir că datoria față de ceilalți începe cu datoria pe care o ai față de tine însuși, formulată de el în maniera colocvială a lui „ca să nu mor bou“, se întâlnește (dezvăluindu-și întreaga încărcătură morală) cu titlul celebrului eseu din 1915 al lui John Erskine, *The Moral Obligation to Be Intelligent*. Nu cumva, în tabla virtuților, trebuie să punem la loc de cinste inteligența? se întreabă Erskine. Dacă există o „virtute a inteligenței“, nu cumva complacerea în minorat și negliobie, cu iradierea ei negativă asupra tuturor semenilor tăi, este un păcat? Dacă e adevărat că binele și răul unei societăți depind în întregime de prostia și inteligența fiecărui membru al ei, atunci „să nu mor bou“ devine un imperativ etic suprem. Și atunci vor fi totdeauna vinovate două categorii de oameni: 1. Cei ce ar fi avut condițiile intrinseci pentru a se dezbăra la timp de inocența acută (ignoranța existențială și politică), dar care n-au făcut nimic pentru asta; 2. Cei care au suferit „din mers“ trauma unei deraieri afective, pierzându-și, temporar sau definitiv, discernământul rațiunii și „claritatea morală“¹⁷.

Cu cât cantitatea de inteligență va fi mai mică într-un grup, cu atât toți membrii grupului (și cei inteligenți și nevinovați, printre ei) vor plăti un preț mai mare. De aceea, cu excepția imbecililor caracterizați, o societate care-și urmărește binele propriu are ca supremă îndatorire să facă tot ce poate pentru a dezvolta inteligența membrilor săi. Dragomirian vorbind, orice putere are datoria publică (și obligația de a-și face din asta un program politic) de a crea condițiile pentru a ne împiedica „să murim boi“, adică manipulabili, devenind, dimpotrivă, *apți să descifrăm semnele lumii*.

În calea acestui deziderat se ridică, după cum am avut timp să aflăm în „anii tranziției“ noastre, un enorm obstacol: când puterea încapă pe mâna răufăcătorilor bine organizați care-i manipulează pe ignoranți sau care-i selectează pe cei mai proeminenți dintre ei, făcându-și-i complici la guvernare, inteligenții devin neputincioși. Toate civilizațiile care s-au dus

de răpă au fost victima conjuncției letale dintre ticăloșie și ignoranță.

Note

12. David Eagleman, *Creierul. Povestea noastră*, trad. de Elena Ciocoiu, Humanitas, București, 2018, pp. 14–15.

13. Citatele sunt luate din cartea lui Neven Sesardić, *Când rațiunea pleacă în vacanță. Filozofii în politică*, trad. de S.G. Drăgan, Humanitas, București, 2018, ideală pentru a avea o imagine a ce înseamnă prostia oamenilor inteligenți. Lui Einstein, de pildă, îi ținea din Anglia isonul Bertrand Russell: „Dar nu sunt dispus să susțin vreun guvern alternativ în Rusia; sunt convins că sub orice alt partid cruzimile ar fi fost la fel de mari“.

14. Carlo M. Cipolla, *The Basic Laws of Human Stupidity*, Il Mulino, Bologna, 1988 (*Legile fundamentale ale imbecilității umane*, trad. de Miruna Fulgeanu, Humanitas, București, 2014). Trebuie precizat încă o dată că termenul „imbecil“ la Cipolla, ca și cel de „bou“, utilizat în acest text pornind de la Dragomir, este folosit strict constatativ și tehnic-descriptiv, chiar dacă faptul de a aparține acestei categorii nu e, desigur, un motiv de satisfacție. De altfel, cine ar recunoaște, odată încadrat aici, că face parte din această categorie? Pe de altă parte, însăși recunoașterea l-ar scoate automat din ea. De aceea, discuția privitoare la imbecili și imbecilitate nu se poate face niciodată *ad personam*, ci trebuie teoretizată numai în termenii fluizi și impersonali ai sociologiei. Altminteri, pentru că nu există cluburi ale imbecililor, e o chestiune de maturitate personală să-ți identifice prostia sau să identifice un prost și să te ferești de el.

15. Platon, cu exemplul copilului de sclav care, în virtutea alcătuirii sale genetice, are în el *in potentia* toată cunoașterea; Descartes, cu credința că orice ființă umană, rațională fiind, e capabilă să distingă adevărul de fals („*Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée*“); Kant cu „conștiința în genere“ („*das Bewusstsein überhaupt*“).

16. Vezi, de pildă, *Kriminalgeschichte des Christentums* („Istoria criminală a creștinismului“), 1986–2013, opera în zece volume a lui Karlheinz Deschner.

17. Expresie folosită – și analizată – de Horia Patapievică în studiul *Memoria divizată* din volumul Pleșu, Liiceanu, Patapievică, *O idee care ne sucește mințile*, Humanitas, București, 2014. Există, spune Patapievică, o „lipsă de claritate morală a oamenilor de azi cu privire la raporturile dintre nemulțumirile lor față de societatea în care trăiesc și imaginea idealizată pe care continuă să o aibă în privința defunctelor societăți comuniste. [...] Criticarea capitalismului e bună; dar criticarea capitalismului dinspre socialism [...] e semnul unei lipse de claritate morală. Societățile capitalist-liberale nu persecută și nu ucid [...]. Pur și simplu, motivele noastre de a critica lumea în care trăim nu trebuie să fie aceleași cu motivele celor care au încercat să o lichideze, iar pe noi să ne ucidă. Nu e doar imoral; e o eroare categorială. [...] Când semnalul de alarmă nu funcționează, înseamnă că suntem confrunțați cu o lipsă de claritate morală.“

Mirosul șobolanilor

Dacă omul este (deocamdată, cel puțin) ultimul produs al biosferei, adică „ultimul animal“, dacă parte din comportamentul lui își are rădăcina în ceea ce Konrad Lorenz a numit „parlamentul instinctelor“, am putea întreprinde cu folos un studiu comparativ al speciilor animale, pentru a înțelege mai bine ce și cât anume din alcătuirea ființei noastre vine de la viețuitoarele care ne-au precedat pe calea evoluției. Și, privindu-ne în oglinda lor, poate n-ar fi rău să aflăm, de pildă, cât de multe avem în comun cu șobolanii.

Sunt câțiva autori cu care îmi place să stau de vorbă seara, înainte de a adormi. Sunt cei care, cred eu, au spus lucruri decisive despre noi, oamenii. Cum se face că acestea au trecut uneori nebagate în seamă? Asta e o mare pierdere, îmi spun, de vreme ce lucrul cel mai minunat este să te-ntâlnești cu cei care te-ajută să te cunoști.

Unul dintre aceștia e Konrad Lorenz. S-a născut la Viena. În 1973 (avea 70 de ani) a luat Premiul Nobel pentru fiziologie/medicină. Lorenz a fost în special preocupat de studiul comparat al *violentei intraspecifice*: cum arată agresivitatea, de la pești până la oameni, *între membrii aceleiași specii*?¹⁸ Deci nu cât de agresive sunt, de pildă, hienele cu antilopele, ci hienele între ele.

Ca să nu lungesc vorba, voi spune că Lorenz a găsit două specii animale cu comportamente agresive intraspecifice diametral opuse, care la om sunt îngemănate într-o formulă paradoxală și teribilă.

Șobolanii

Majoritatea animalelor își delimitează habitate și trăiesc în grupuri, turme, cârduri, haite etc. Multe sunt „tribale“, adică se grupează, pornind de la cupluri și familii (creșterea puilor), în diferite subunități înăuntrul speciei.

Intrarea unui individ străin de grup înăuntrul grupului pune, la aceste specii, de fiecare dată probleme. Agresiunea intraspecifică e legată mai cu seamă de gradele de respingere ale nou-venitului (ale străinului) în grupul deja constituit.

Ei bine, dintre toate speciile constituite în grupuri, gradul maxim de agresivitate intraspecifică este atins la șobolani. Într-o familie de șobolani, indiferent cât de mică sau de mare, nu este primit, pentru nimic în lume, un șobolan provenind din altă familie. Dacă nefericitul se rătăcește și ajunge printre membrii altui trib, de îndată ce este identificat – *după miros* – de unul „de-ai casei” ca fiind un intrus, este ucis în scurtă vreme cu o teribilă ferocitate. Doi șobolani uniți în cuplu, instalați într-un perimetru bine delimitat, vor extermina într-un scurt interval de timp câteva zeci de „confrați” disparați, introduși de experimentator în perimetru. Nou-veniții se vor lăsa uciși, unul câte unul, de cei doi uniți în cuplu. Odată treaba încheiată, teritoriul „eliberat” va fi populat în scurtă vreme de urmașii cuplului supraviețuitor și criminal. Ei vor începe o splendidă viață afectivă de grup, în care coeziunea e dată de recunoașterea automată a membrilor în virtutea „mirosului comun al tribului”. De aceea, un șobolan scos din trib câteva zile și readus apoi în trib va fi sfârtecat cu aceeași ferocitate de rudele lui ca orice „străin”, de vreme ce între timp și-a pierdut mirosul tribal specific. În nici o specie animală, execuția celui străin de trib nu are loc într-un chip atât de feroce. Membrii comandoului care trece la lichidarea intrusului au blana zbârlită și ochii ieșiți din orbite, în timp ce „condamnatul”, dacă nu are șansa să sucombe de spaimă, este mușcat în mod sistematic și omorât, fără putința de a se apăra, de cei care au preluat execuția lui. Lorenz a numit „sentimentul” ireductibil care desparte triburile de șobolani între ele *ură partinică*.

Gâștele sălbaticе

Important de reținut în cazul șobolanilor este că relațiile dintre membrii grupului sunt perfect impersonale. Mirosul care-i ține pe aceștia laolaltă nu este personalizat, ci este *mirosul tribului*. Nu există mirosul diferențiat al partenerului de cuplu sau al puilor, ci cel uniform al componentilor tribului.

Șobolanii sunt tandri doar scăldați în baia unui miros comun, și devin agresivi în prezența unui miros care nu mai e „al lor“ ca grup. Un miros care să bată dincolo de granițele tribului, către „seamăn“ și către șobolănimea ca șobolănime, nu există. Nu există „universalitatea șobolanului“. Numai noi, oamenii, ca observatori, ridicăm șobolanul la „conceptul“ propriei specii. Șobolanii există doar ca insule de miros tribal.

Exact în partea opusă se situează gâsca sălbatică. Konrad Lorenz a adorat această pasăre introdusă în literatură de Selma Lagerlöf și e faimoasă fotografia lui scăldându-se, flancat afectiv de trei găște. Nu numai că într-un trib de găște sălbatice relațiile sunt perfect personalizate, dar între membrii unui cuplu se ajunge la „sentimente eterne“ de tip „uman“. Se nasc, de pildă, mărețe prietenii între găscani, cel mai adesea sudate în focul bătăliilor duse împreună, în care, asemeni lui Ahile și Patrocle, cei doi prieteni se hrănesc reciproc din curajul celuilalt. Și despărțirile, la rândul lor, sunt pe măsura profundelor prietenii. După o ceartă-două, foștii prieteni ajung să se deteste, își găsesc, în cadrul cârdului, locuri cât mai departe unul de celălalt, iar când din întâmplare ajung față în față, „jena“ lor este fără margini: își caută cu disperare „ceva de făcut“, trăind simultan atragerea și respingerea și neputând să se ignore unul pe celălalt, legați de firul invizibil al relației apuse.

Ce să mai vorbim de cuplurile de îndrăgostiți! Asemeni lui Romeo după ce o întâlnește pe Julieta, găscanul îndrăgostit intră într-o stare de beatitudine și simte nevoia să facă la tot pasul demonstrații neașteptate de virilitate în preajma iubitei: se-nalță brusc în zbor, deși, fiind vorba de doar câțiva metri care-l despart de cea care-ntrupează iubirea vieții lui, s-ar fi putut apropia mergând. „La frânare și accelerare, găscanul se comportă exact ca un adolescent teribilist pe motocicletă, iar comportamentul căutând cearta nu diferă nici el prea mult de cel al unui puști plin de ifose“, spune Lorenz.¹⁹

Gâsca-femelă, la rândul ei, nu intră într-o relație erotică fără o îndrăgostire prealabilă. Altfel spus, nu există decât *găște îndrăgostite*. În cazul găștei, pierderea partenerului este dramatică: îl strigă zi și noapte, revine la nesfârșit în locurile în care se aflau împreună, apoi lansează expediții de căutare, zburând și strigându-și partenerul pierdut, pe distanțe

din ce în ce mai mari. Nu puține sunt găștele care își asumă văduvia până la sfârșitul vieții. Altele își revin, devin frivole și cochete, își schimbă des partenerii, lăsând în urmă, mai ales printre găscanii tineri, victimă după victimă. Într-un cuvânt, devin „găște fatale“. Sunt și cazuri în care o găscă are neșansa să se îndrăgostească de un găscan *însurat* și atunci se întâmplă să meargă umilă în spatele cuplului constituit (și fericit), la o distanță respectuoasă, vreme de câțiva ani la rând! Dacă are noroc, perseverența ei și dovada indefectibilă a acestei iubiri aparent fără speranță pot duce în cele din urmă la *un ménage à trois*. Să spunem, în sfârșit, că apariția unui membru din alt cârd nu duce la uciderea lui, ci, după o perioadă de testare a „caracterului“ nou-venitului, la asimilare.

Etologii au numit strigătul exuberant al găștei sălbatice – care acompaniază fericirea resimțită de doi membri ai cârdului când se întâlnesc și se recunosc în personalitatea lor distinctă, dar în esență comună – „strigăt de triumf“. Acesta, ca expresie a unei fericiri personalizate, este opusul mirosului impersonal, egal distribuit între membrii unei haite de șobolani.

Noi, oamenii: între mirosul șobolanilor și strigătul de triumf al găștei sălbatice

Privind istoria omenirii, avem îndreptățirea să credem, statistic vorbind, că suntem mai aproape de mirosul șobolanilor. În orice direcție am apuca, descoperim tribul din noi, gregaritatea bine circumscrisă căreia îi aparținem fatal, fie că, mânați de idolii noștri, *noi* suntem cei care devenim vajnici și agresivi, fie că *alții* ne declară – spre a ne stârpi apoi – „urât mirositori“.

La scurtă vreme după ce am intrat la Facultatea de Filozofie (aveam 18 ani), am aflat că miroseam „a burghez“. Până atunci nu știam că miros „a ceva“. Cel mult a adolescent, a tânăr, a om pur și simplu. Încet-încet am înțeles că toți mirosim, pentru ceilalți, a ceva și că toți ceilalți ne miros a ceva: mirosim a rasă, a clasă, a națiune, a religie, a cartier, a club de fotbal, a colecționari de timbre... Mirosim a catolic sau hughenot, a european sau asiatic, a om liber sau sclav, a creștin sau musulman, a ardelean, oltean sau moldovean, a francez sau persan, a vegetarian, a homosexual, a „de stânga“ sau „de dreapta“, a adventist sau ortodox și a câte și mai câte poți mirosi pe

lumea asta. Și am mai aflat că, dacă faci parte dintr-un trib cu mirosul mai ascuțit, intoleranța la alt trib și la alt miros e mai mare și, la fel, și potențialul de combativitate de care dispui.

În cele din urmă, am constatat că până și în baia și în bucătăria unui cuplu proaspăt constituit se-nfruntă clipă de clipă două triburi: tânăra soție, de pildă, provine din tribul care apasă tubul de pastă de dinți la mijloc și asta spre exasperarea soțului, care provine din tribul celor care-l apasă de jos în sus. În tribul *ei*, vasele se lasă în chiuvetă și se spală a doua zi; în al *lui*, imediat după masă. În tribul *ei*, salata se prepară cu un vârf de linguriță de miere sau de zahăr; în al *lui*, doar cu ulei și oțet. Într-unul din triburi, cartofii pentru prăjit se taie pe lung; în celălalt, pe lat. În scurtă vreme, agresivitatea își arată colții. Încep scandalurile. Apoi are loc divorțul. Fiecare revine în tribul său, lingându-și rănilor din prima (și, uneori, ultima) căsătorie. (Mai bine singur și apăsând tubul de pastă la mijloc, decât în doi și apăsându-l de jos în sus. În nesocotirea regulilor unui trib, există totuși, nu-i așa?, o limită până la care poți ceda!)

Așa stând lucrurile, e firesc să te întrebi: este oare istoria speciei noastre o istorie a *omenirii*? Sau mai degrabă una a triburilor sângeroase multiplicare la nesfârșit, în numele infinitei galerii de mirosuri tribale care ne dau dreptul de a agresa și ucide?

O Creație neîncheiată

Creștinismul ne-a învățat că suntem încununarea Creației. Obosit la capătul propriei Sale fapte, Dumnezeu s-a odihnit și a admirat. Ce creatură minunată făcuse! Una „după chipul și asemănarea Lui“. Toți eram *una* în virtutea acestei mimetici superioare! În virtutea asemănării cu fața lui Dumnezeu (*toți* ne recunoaștem în chipul Lui), oamenii devin *semeni*. Ne ține, strânși laolaltă, *asemănarea* cu Cel ce ne-a creat. De aceea crima nu era prevăzută niciunde în planul Creației, de vreme ce a ucide este simultan un act de sinucidere (mă ucid pe mine în seamănel meu) și de ucidere a lui Dumnezeu cu care, în virtutea chipului, mă confund.

Cuvântul „seamănel“, chiar dacă n-a reușit să-și creeze decât prin sincopă corespondentul în lumea reală, exprimă, neîndoielnic, cea mai nobilă

năzuință a ființei umane. El atestă, prin raportarea tuturor oamenilor la un model desăvârșit, existența unei specii care se unește și se autocelebrează în jurul „strigătului de triumf al găștei sălbatice“. „Seamănul“ din centrul religiei iubirii reprezintă scoaterea individului de sub incidența mirosului tribal. „Frate!“, pare să spună, înainte de a cădea podidit de iubire în brațele celuilalt, orice om atunci când își întâlnește din întâmplare *seamănul* de la celălalt capăt al lumii.

Și totuși, istoria omenirii n-a început cu o îmbrățișare și nici nu a dat semne că ar tinde spre ea.

Dimpotrivă, ea a început cu un act extrem de violență intraspecifică și n-a făcut decât să diversifice crima la nesfârșit. Un agricultor (Cain) ucide un păstor (Abel). Din acest moment, „tonul“ speciei umane este dat de *negarea Chipului*, și nu de sunetul unitar și armonic al unui concept universal (*omenirea*), ci de cel disonant al unor fragmente partinice croite pe dispută și întreucidere (*tribalitatea*). „Umanitatea omului“, instituită mai întâi religios (prin *monoteism*), și apoi în mod laic (prin construcția *democrației* ca sistem de coabitare între egali) a rămas, față de istoria reală a speciei umane, un simplu construct cu reușite sporadice și parțiale. Atât creștinismul, care a vorbit explicit despre unitatea speciei umane și despre universalitatea sufletului ce poate fi mântuit, cât și democrația, ca unice formule de sudură între *toți* indivizii, n-au reușit să organizeze planetar „umanitatea omului“. Ceea ce era menit să împingă umanitatea pe altă orbită a ei, către o specie capabilă să-și strunească sau reorienteze agresiunea naturală, a fost absorbit la nivelul tribal al antropoidului actual. Religiiile monoteiste ale „seamănului“ au sfârșit prin a deveni religii tribale cu un formidabil potențial agresiv, iar democrația s-a dovedit a fi, în atâtea locuri ale planetei, o grefă nereușită. În actuala ei fază de existență, specia umană nu a atins *stadiul seamănului*, iar Noul Testament nu a putut fi asimilat în viața de zi cu zi ca echivalent moral al „strigătului de triumf“. Faptul că prin glasul teologilor, al filozofilor și al marilor constructori politici ai lumii omul a încercat în permanență să-și exhibe umanitatea (împotriva disjuncțiilor tribale) și calitatea de „seamă“ (împotriva celei de agent al „urii partinice“) nu înseamnă că în istoria *reală* noi am depășit „mirosul șobolanilor“. Atâta vreme cât clanul lui Cain va da regula la nivel

intraspecific, atâta vreme cât morala polițelor de plătit va funcționa de-a lungul secolelor, atâta vreme cât un popor își va propune să-l treacă pe altul „prin foc și sabie“ sau „să-l arunce în mare“, atâta vreme cât, în numele „religiei iubirii“, tortura va depăși până și suferințele la care a fost supus Isus, atâta vreme cât călugării de la mănăstirea athonită Vatopedu vor spune că protestanții și catolicii „sunt diavolul“, atâta vreme cât cruciații, odată Ierusalimul cucerit (1099), au traversat cetatea prin sângele celor o sută de mii de locuitori măcelăriți (musulmani, evrei și creștini)²⁰, iar după zece secole islamiștii le răspund cu bombe detonate în piețe, în stații de metrou și în bistrouri, atâta vreme cât un ofițer din poliția lui Mao îi va mânca unui deținut politic creierul la masa de prânz – pe scurt, atâta vreme cât creativitatea umană își va da măsura genialității în rafinamentul torturii și exaltarea cruzimii, noi nu vom fi „omenirea“, ci o specie de tranzit în drum către adevărata umanitate, luptându-se din greu cu „șobolanul din noi“.

Același Lorenz, cu care-mi place uneori să-mi închei ziua, a formulat acest lucru cu onestitatea, precizia și lipsa de îngrâțenare a omului de știință. Corect e să spunem că astăzi „societatea umană ar fi foarte asemănătoare cu cea a șobolanilor, care și ei sunt pașnici înăuntrul tribului închis, transformându-se însă în adevărați diavoli în lupta împotriva oricărui coleg de specie care nu face parte din propriul partid“²¹. Suntem, desigur, spune Lorenz, „ultimul răcnet“ al evoluției ființelor vii pe pământ, dar nu și „ultimul lor cuvânt“.

A declara omul de astăzi drept „apogeul de nedepășit al creației este pentru cercetătorul naturii cea mai trufașă și periculoasă dintre toate dogmele nefondate. Dacă ar trebui să-l consider pe om imaginea *definitivă* a lui Dumnezeu, m-aș îndoi de Dumnezeu.“²²

Copiii care, pe băncile școlii, iau prima oară contact cu „istoria omenirii“, intră în viață convinși că războaiele și revoluțiile, cu violențele lor nemaipomenite, fac parte din firescul însuși al istoriei umanității omului. Noi toți ieșim din școală cu convingerea că marii cuceritori ai lumii, de la Alexandru cel Mare la Gînghis-Han și Napoleon, sunt eroi aureolați de faptele lor de vitejie și de măreția geniului lor militar. Ne uităm la istoria *cruzimilor* noastre ca la un film de aventuri. Nici un profesor nu ne-a spus vreodată că istoria pe care ne-o predă e cu precădere povestea unui lanț de crime sistematizate ca „fapte istorice“ și că cele mai multe dintre geniile

războinice ale omenirii ar fi astăzi judecate pentru crime contra umanității, și nicidecum admirate și venerate pentru priceperea cu care și-au ucis semenii de dragul gloriei proprii.

Oamenii au avut oricând la îndemână pretexte tribale și zei care să le justifice hăcuirea unor confrăți al căror unic păcat era că se născuseră în alt trib. Deocamdată, la capătul câtorva zeci de mii de ani de când avem date despre crâncena noastră aventură pământească, în duelul dintre supragâsca umanoidă și megașobolanul sângeros pitiți în genomul nostru, câștig de cauză pare să fi avut ultimul: până în prezent, istoria verigii care suntem noi, oamenii, a fost mai cu seamă istoria marilor ațâțatori de uri partinice. Cu părul zbârlit (cât a mai rămas din el pe această treaptă a evoluției), cu ochii ieșiți din orbite și cu o bâtă (sau o grenadă) în mână, pornim periodic să-i găsim pe „frații noștri” care par să se fi născut numai ca să ne potolească nouă setea de linșaj.

Pentru a pregăti venirea unui urmaș mai bun decât el, omul ar trebui deocamdată să se smerească gândindu-se la zestrea sa biologică pe care n-o poate nici stăpâni, nici gospodări.

Note

18. Vezi lucrarea citată, *Așa-zisul rău. Despre istoria naturală a agresiunii*.

19. Konrad Lorenz, *op. cit.*, p. 232.

20. Anonim, *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum* (1100): „Măcelul a fost atât de mare, încât oamenii noștri înaintau prin sânge până la glezne...”. Iar Ambroise, cronicarul normand al celei de-a Treia Cruciade (secolul XII), omagiatorul faptelor lui Richard Inimă de Leu, relatează în *L' Estoire de la guerre sainte* felul în care Richard a pus să fie uciși 2.700 de prizonieri de război musulmani, laolaltă cu femeii și copiii: „Și au fost cu toții înjunghiați sau decapitați, unul câte unul. Binecuvântat fie Domnul pentru asta!”. Vezi și Matthew White, *The Great Big Book of Horrible Things. The Definitive Chronicle of History's 100 Worst Atrocities*, W.W. Norton & Company, 2011, capitolul privitor la cruciade. (Ediția în limba română: *Marea carte a inumanității: o istorie a ororilor în 100 de episoade*, trad. de Dana-Ligia Ilin, Humanitas, București, 2015.)

21. Konrad Lorenz, *op. cit.*, p. 269.

22. *Ibid.*, p. 260.

Între „oala cu carne“ și traversarea deșertului

„Pomeniți undeva de *patru forțe* care mișcă omenirea: dorința de putere, averea, sexul și cunoașterea. Dar libertatea? Au oamenii nevoie de libertate?“ Am pus cândva această întrebare unui cunoscut istoric. „Oamenii au nevoie de *protecție*“, mi-a răspuns.

Nu-mi mai amintesc dacă pe loc, sau după ce dialogul nostru s-a încheiat, mi-a venit în minte următoarea replică: dacă oamenii ar fi avut nevoie *doar* de protecție, s-ar fi aflat și astăzi în peșteră mestecând carne crudă. Dar au existat, din când în când măcar, și câțiva care au sporit gradul de protecție prin nevoia lor de libertate. Acul de cusut, de pildă, n-a fost inventat de „toți“, ci de acel unic ins căruia i-a trecut prin minte că pieile de animale vor proteja mai bine trupul prinse laolaltă. Sau becul, care face și el parte din recuzita protecției, a fost inventat de unul singur în folosul tuturor. De acel „unu“ care nu s-a mai împăcat cu protecția oferită de opaiț sau de lampa cu gaz. Toată istoria tehnicii este scrisă de oameni liberi care s-au pus în slujba protecției tuturor.

Și-atunci, nu cumva istoria protecției omenirii atârână până la urmă de istoria libertății ei? Poate că protecția, de care toată lumea are nevoie, e opera celor puțini care au știut ce să facă cu libertatea lor. Să îndrăznim atunci să spunem că toți oamenii au nevoie de protecție, în vreme ce nu prea mulți se dau în vânt după libertate? Dacă aruncăm o privire în istoria lumii (sau pe o hartă actuală a ei), cu greu vom putea susține că nevoia de libertate dă regula omenirii. Nevoia de protecție a fost în schimb constantă.

Cuvintele „libertate“ (*eleuthería*) și „cetățean“ (*polités*) au apărut în Grecia abia în secolul V î.Hr., iar ideea că oamenii în totalitatea lor, și nu un monarh absolut sau o persoană sunt autorii cadrului lor de viață a prins contur și s-a ncheiat (dar numai în zona occidentală a lumii) abia în secolele XVIII – XIX. S-ar putea chiar afirma că libertatea nu e mai mult

decât o *întâmplare* fericită a istoriei. Dacă atenianul Temistocle nu l-ar fi învins pe regele persan Xerxes la Salamina în 480 î.Hr., Orientul s-ar fi revărsat definitiv peste noi și istoria lumii ar fi fost cu totul alta.

Așadar, nu romantica „sete de libertate“ pare să fi mișcat masele în istorie. Să ne amintim o clipă de Cartea Exodului, de povestea ieșirii din robia egipteană a poporului lui Israel condus de Moise.²³ Cei patruzeci de ani de traversare a deșertului, cât durează drumul către „Țara Făgăduinței“, se consumă de fapt ca o sfadă permanentă între poporul lui Israel (câteva sute de mii de „revendicatori ai protecției“) și Moise ca „agent al libertății“. Traversarea deșertului are ca laitmotiv reproșul adresat lui Moise (și fratelui său Aaron) de către poporul său: „Pentru ce ne-ai scos din Egipt?“ („[...] căci e mai bine pentru noi să fim robi egiptenilor decât să murim în pustiu.“ – Exodul 14, 12; „De ce nu ne-a fost dat să murim în țara Egiptului, când ședeam lângă oala cu carne și mâncam pâine pe săturate? Ci voi ne-ați adus în pustiu acesta, ca să moară de foame toată mulțimea aceasta.“ – *Ibid.*, 16, 3)

Tâlcul poveștii e simplu: statistic vorbind, omul preferă să trăiască în robie lângă „oala cu carne“, decât flămând pe drumurile libertății. Iar în povestea lui Dostoievski, Marele Inchizitor îi spune „de la obraz“ lui Isus că oamenii n-au nevoie de darul libertății, de „pâinea Cerului“ pe care le-a adus-o El, ci de pâinea pământului oferită de Satana în „ispitirea din pustie“.

Istoria libertății, ca istorie a lungului drum de la pâinea pământului la pâinea Cerului, presupune așadar un raport subtil între *puțini* și *mulți*. Ameliorarea stării omenirii se datorează de fiecare dată câtorva „agenți ai libertății“ care, prin faptele lor, lucrează în folosul celor mulți doritori de protecție. Ce dialectică stranie! Calitatea protecției depinde în permanență de o libertate pe care protejații nu o revendică defel și care pentru ei nu-i altceva decât „o plictiseală și o belea“ (Alfred Jarry). Instalați în inerția vieții, cei mai mulți dintre noi se mulțumesc să asiste la noul și salvarea venite peste ei dintr-un cer care cel mai adesea le rămâne străin. Orice pas în bunăstarea noastră a fost fapta cuiva care a îndrăznit să înfrunte „despotismul Obiceiului“:

„Această minoritate este sarea pământului; fără ea viața omului ar deveni o baltă stătută. [...] oamenii de geniu sunt, și vor fi probabil mereu, doar o mică minoritate; dar pentru a avea această minoritate, trebuie să păstrăm solul din care ei răsar. Un geniu poate respira doar într-o *atmosferă* de libertate. [...] nici un lucru nu s-a făcut vreodată fără să-l fi făcut cineva primul [...] tot ce este bun e rod al originalității [...]. Începutul tuturor lucrurilor înțelepte și nobile vine și trebuie să vină de la indivizi; în general, mai întâi de la un singur individ. Toată cinstea și gloria omului obișnuit constă în a fi capabil să urmeze această inițiativă [...].“²⁴

Cuvintele acestea se află în faimoasa carte a lui John Stuart Mill, *On Liberty* (1859). Frustrații lumii s-au grăbit să strige că au fost jigniți, că „există intelectuali“ care și-au arogat dreptul de a se considera, ei doar, „agenți ai libertății“, că în felul acesta omenirea a fost împărțită în „puțini“ și „mulți“, „cei puțini“ (geniile și elitele) disprețuindu-i și sfidându-i pe „oamenii obișnuiți“. Ei s-au grăbit să strige: „Jos elitele!“ Dar niciodată „cei de jos“ nu vor putea fi ridicați coborându-i pe „cei de sus“.²⁵ Ațâțând ura împotriva „celor puțini“, ei n-au făcut doar să văduvească comunitatea pe care-o instigau de uzufructul unor fapte excepționale, dar au promovat în același timp, de la nivelul unei mediocrități neîmpăcate cu ea, un neadevăr. Căci în fapt, isprava oricărei ființe aparte înzestrată este bazată nu pe dispreț, ci pe dăruire. Muzicienii nu compun muzică numai pentru ei înșiși, iar scriitorii, în general, nu-și îngroapă manuscrisele. Nu profităm oare cu toții de pe urma existenței lor? Nu cumva suntem toți mai bogați și suntem ceea ce suntem și grație lor? A-i iubi pe agenții libertății nu-nseamnă a nu-i iubi pe oameni în general. A-i admira pe cei puțini nu-nseamnă a-i disprețui pe cei mulți.

Poate că oamenii – în majoritatea lor – n-au nevoie de libertate, ci preponderent de protecție. Și totuși! Ei au nevoie de cei ce au nevoie de libertate ca să învețe de la ei nevoia de libertate. Prin realizările lor, cei puțini i-au iubit pe cei mulți, le-au oferit protecție, un trai mai bun, un grad sporit de civilizație, un mod mai rafinat de a simți, un comportament superior și, mai ales, *le-au deschis calea către propria lor libertate*. Agenții libertății au devenit educatorii ei. Căci acesta e lucrul aparte care s-a întâmplat la un moment dat în istoria libertății: *interesul câtorva gânditori s-a mutat de la produsele libertății la condiția ei*. N-ar putea oare libertatea deveni însăși *starea societății*? s-au întrebat ei. Cândva, la începutul modernității europene, o mână de oameni a început să-și bată capul nu cu

un mod mai eficient de a învârti o piatră de moară sau de a iriga un teren, ci cu proiectarea unui spațiu social care ar fi urmat să-i pună *pe toți* în condiția libertății. Gândul acestor clasici ai „societății deschise“ era simplu: *numai într-un cadru al vieții în care libertatea e garantată, societatea poate să aștepte de la fiecare o faptă în folosul tuturor*. În felul acesta, agenții libertății nu deveneau cei mulți (nu toată lumea își poate folosi creator libertatea), dar puteau deveni, prin eliberarea unui uriaș potențial social, *mai mulți*. Iată axioma, formulată de Mill în cartea amintită, care fixează definitiv raportul ideal dintre protecție și libertate: „[...] grație ei [libertății] pot exista tot atâtea centre independente de promovare a îmbunătățirilor câți indivizi există“²⁶.

Cu nenumărate poticniri, aceasta a fost istoria Occidentului. Alta mai bună, specia umană nu a cunoscut totuși. Aceasta e istoria din care nu vrem să fim azvârliți. Orice dezertare din istoria Occidentului anunță o revenire la „oala cu carne“ și la „robia Egiptului“, la litrul de ulei sau la micii cu care se cumpără un vot, la „suta“ devenită simbolică pe care, cu privirea rătăcită, Ceaușescu o oferea populației în ultimul său discurs ca preț al perpetuării celei mai dezgustătoare „protecții“ din istoria poporului român.

Dar dacă libertatea nu este prima nevoie a omului și nici nu e neapărat dorită de cei mulți, dacă prețul ei e scump, s-a spus, iar factura trebuie plătită în fiecare zi, de ce, atunci, se cuvine să punem piciorul în spațiul ei de risc și să vrem, uneori cu prețul vieții, să rămânem acolo?

De dragul evoluției speciei. Ca să nu arătăm ca niște dobitoace zgribulite de frică, la care un dobitoc ajuns din întâmplare în fruntea turmei rage de câte ori are poftă.

Note

²³. Lucrurile par să se fi petrecut prin secolul XIII î.Hr., pe vremea faraonului Ramses II. Am tratat pe larg această temă în cartea *Continentele insomniei* (Humanitas, București, 2017) în capitolul „Au oare oamenii nevoie de libertate?“.

²⁴. John Stuart Mill, *Despre libertate*, trad. de Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 2005, ed. a III-a, pp. 132, 133, 134, 135–136.

²⁵. *Ibid.*, p. 146.

²⁶. *Ibid.*, p. 141.

Pâinea vieții

Despre Isus nu știu să spun decât atât: e ființa care a suferit cel mai mult din pricina felului în care arătăm noi, oamenii. *I-a păsat* de noi ca nimănui pe lume. De aici și disperata lui încercare de a crea o *nouă stare morală a omenirii*, de a ne da alt chip interior. Nimeni, vreodată, nu ne-a propus o schimbare din adâncuri de o asemenea anvergură.

Este însă specia umană capabilă să răspundă la o provocare venită din partea cuiva care s-a așezat simultan în afara și înăuntrul ei? Sau: va fi ea în stare vreodată? Este ea în stare de o răsturnare de comportament, care ar urma să ne scoată din spațiul mizeriei noastre constitutive? Din ceea ce, în termeni biblici, este numit „cădere“, dar care în fapt nu este decât un stadiu de trecere ce poate sfârși tot atât de bine cu o apocalipsă sau cu nașterea crisalidică a unei alte omeniri? Vom fi noi pregătiți vreodată pentru marele salt care să ne ridice deasupra noastră, pentru a ne despărți definitiv de o specie a cărei istorie nu are cum să nu ne umple de dezgust și rușine? Isus a gândit acest salt în termenii unei experiențe divine. De ce a luat ea forma înfruptării dintr-un trup? Și ce „gust“ are trupul acesta?

*

Isus le-a zis: „Adevărat, adevărat vă spun că, dacă nu mâncați trupul Fiului Omului și dacă nu beți sângele lui, n-aveți viață în voi înșivă. Cine mănâncă trupul meu și bea sângele meu are viața veșnică; și eu îl voi învia în ziua de apoi. Căci trupul meu este cu adevărat o hrană și sângele meu este cu adevărat o băutură. Cine mănâncă trupul meu și bea sângele meu rămâne în mine, și eu rămân în el. După cum Tatăl care este viu m-a trimis pe mine, și eu trăiesc prin Tatăl, tot așa cine mă mănâncă pe mine va trăi și el prin mine“. (Ioan 6, 53–57)

Totul, în înțelegerea mesajului cristic, pornește de la măsura în care putem să ne reconsiderăm *felul de a fi*. Când Isus se referă la trupul său și apoi, în ocurență, la noi, oamenii, folosind metafora frângerii pâinii, suntem noi capabili să ne gândim la altceva decât la un trunchi dotat cu picioare,

mâini, cap, gură, ochi etc.? Și-atunci ce vrea să însemne „a mânca trupul meu”? De unde să începem? Despre ce „trup” e vorba? Ce suntem noi?

Suntem, desigur, trupul nostru și totuși nu suntem numai trupul nostru. Micul domn Friedemann din nuvela lui Thomas Mann nu este trupul lui mic și cocoșat, ci sufletul lui îndrăgostit de doamna von Rinnlingen, rănit de moarte de ea și care-l face, în cele din urmă – *el, sufletul* – să moară. El, sufletul micuțului domn, ia decizia să moară, și nu trupul său. *El* nu mai poate trăi, în timp ce trupul, considerat în sine, ar putea. Suntem înalți sau scunzi, grași sau slabi, cu ochi căprui sau albaștri, tineri sau îmbătrâniți, dar ce legătură are asta cu faptul că, în *nevăzutul nostru*, suntem răi sau buni, drepti sau părtinitori, oameni de caracter sau lichele și că, în cele din urmă, ne-am ales, prin hotărârile noastre, într-un fel sau altul destinul? Ce suntem în mai mare măsură? Chipul pe care-l întâlnim când ne cunoaștem unul pe altul și prin care ne identificăm și ne recunoaștem în lume? Sau felul nostru de a fi, firea noastră, caracterul nostru, adică dispoziția internă nevăzută a componentelor sufletului nostru, potrivit căreia reacționăm când suntem puși față în față cu situațiile în care viața ne așază? Iar această dispoziție cu adevărat *nu se vede*. Cel mai greu îmi e să văd „*ceea ce stă în fața ochilor mei*”, spune Wittgenstein²⁷. Iar când e vorba de oameni, de noi înșine, lucrul acesta e cu atât mai adevărat, pentru că ceea ce se află sub ochii mei poate foarte bine să adăpostească, ascunzându-l, pe nevăzutul și necunoscutul din mine. Tocmai pentru că adevărata mea realitate începe de-acolo de unde sfârșește partea din mine care se vede, nu există o relație directă între aparența noastră și ființa noastră ascunsă și nevăzută. Sigur, putem să ne purtăm bunătatea pe chip, dar tot atât de bine putem fi îngeri urâți la chip sau diavoli cu chip de înger. Și tocmai de aceea putem înșela, induce în eroare, seduce, putem fi escroci, duplicitari și ipocriți. Putem purta mască și, de aceea, putem lăsa impresia că suntem altceva decât suntem. Unde, așadar, se află realitatea noastră mai reală și adevărul ființei noastre? În nevăzut, desigur, și nu în corpul nostru vizibil. În sufletul, și nu în trupul nostru.

De aceea, important nu e cum arată Isus. Și nu e câtuși de puțin necesar ca el să fie frumos. Ajunge doar, ca semn al solidarității lui cu noi, că își asumă, demonstrativ și pentru o clipă doar, un trup. Însă așa cum pe

Socrate, cel mai urât atenian, Alcibiade îl descrie ca fiind omul cel mai frumos, asemuindu-l cu acele figurine hidoase de silenii care, odată deschise, vedeau înăuntrul lor chipuri sublime de zei²⁸, la fel, la Isus, importantă e divinitatea lăuntrică a ființei sale. Chestiunea înfățișării cristice nu are de fapt nici o relevanță și nu întâmplător noi deducem mimica lui Isus doar din descrierea mișcărilor sale sufletești. Și ni-l reprezentăm ca *frumos*, fie pentru că pornim de la splendoarea lui interioară și o prelungim spontan în exterior, fie pentru că nu putem imagina excepționalul sub aparența banalului și comunului și, cu atât mai puțin, a urâtului. În Evanghelii nu există un portret fizic al lui Isus și nu primim nici o informație referitoare la statura lui sau la orice alt detaliu ținând de aspectul lui corporal. Isaia 53, 2–3 ne trimite cu gândul, vestindu-l pe Isus, la opusul frumuseții fizice, lăsând parcă să se înțeleagă că miza jocului e în altă parte și că tocmai de aceea splendoarea absolută a chipului interior trebuie străvăzută traversând camuflajul celei mai mari urâtenii:

„Crescut-a înaintea Lui ca o odraslă, și ca o rădăcină în pământ uscat; nu avea nici chip, nici frumusețe, ca să ne uităm la El, și nici o înfățișare, ca să ne fie drag. Disprețuit era și cel din urmă dintre oameni; om al durerilor și cunoscător al suferinței, unul înaintea căruia să-ți acoperi fața; disprețuit și nebăgat în seamă.“

Iar Kierkegaard spune în mod explicit că în creștinism accentul nu cădea defel pe frumusețea fizică,

„care le era atât de dragă grecilor; dimpotrivă, Pavel vorbește în cuvinte pline de un veritabil umor de vasul de argilă care e lăcașul spiritului (*A doua epistolă către corintieni*, 4, 7).

Așa încât e o problemă de a ști dacă Isus trebuie reprezentat ca un ideal de frumusețe umană, cu atât mai mult cu cât i s-au găsit atâtea asemănări cu Socrate. Și totuși, nimeni nu s-a oprit asupra acestui aspect.“²⁹

Așadar „dă-ne nouă pâinea noastră spirituală...“, sau „pâinea vieții“, sau „trupul meu este cu adevărat o hrană“ înseamnă: dă-ne, ca model de viață, frumusețea trupului tău interior nevăzut. Dă-ne ca hrană frumusețea *fericirilor* de care ne-ai vorbit în Predica de pe munte. Dă-ne puțința ca adevărata noastră ființă, cea nevăzută, să semene ființei tale, să fie adică în așa fel dispusă în alcătuirea ei, încât să putem răspunde răului cu bine, dușmanului cu iubire, mâniei cu blândețe.

Să observăm că rugăciunea Domnească, Tatăl nostru, în care ne rugăm

pentru *ártos epi-óúsios*, pentru „pâinea supra-substanțială“, adică pentru „pâinea spirituală“ (și nu, așa cum încă greșit se mai traduce, „pâinea noastră cea de toate zilele“), vine imediat după capitolul Fericirilor. Ceea ce ni se spune în ea că trebuie să-i cerem lui Dumnezeu nu poate să nu fie legat de versetele care au precedat-o: pâinea Cerului este acel formidabil model comportamental cristic, care ne busculează și ne contrariază obiceiurile și care se desfășoară sub ochii noștri sub forma unor surprinzătoare recomandări; acestea, pentru cel care crede, trebuie să devină de-acum adevărata lui hrană. A te hrăni cu trupul lui Isus înseamnă a interioriza corpul lui nevăzut în corpul tău nevăzut, înseamnă a te mișca în viață avându-i purtarea sub ochi și poruncile în suflet.

Aici survine pentru prima oară în istoria speciei umane ideea că există o hrană de o calitate aparte, una complet nouă, care nu poate fi gătită și mâncată ca atare, una care nu e pentru trupul vizibil, *deși dovada existenței ei se face printr-o întrupare*: întrupare a corpului invizibil – alcătuit dintr-un pumn de valori cardinale având în centrul lor iubirea –, în corpul vizibil al lui Isus. Acest *pumn de valori*, detaliat în Predica de pe munte (Matei 5, 3–12 și Luca 6, 20–23), este o hrană prin care Dumnezeu însuși devine comestibil în actul dăruirii sale, plin de generozitate și de iubire infinită. O hrană din care, mâncându-se, *nu se mai moare*, pentru că ea perpetuează în eternitate valorile vieții. Prin Isus spiritul (*lógos*-ul) *se dă*, și se dă ca hrană *tuturor* oamenilor, în măsura în care Isus propune ca *model*, pentru prima oară în istoria omenirii, un comportament bazat, la scara întregii omeniri, pe *o constelație de valori axate exclusiv pe iubire și bunătate*. Și e cu atât mai grav să vezi cum, de-a lungul istoriei, Biserica menită să-l slujească („mireasa lui Cristos“) a trădat valorile cardinale ale mesajului cristic. Mesajul acesta, alcătuit din fiecare vorbă a lui Isus și din fiecare gest și faptă a persoanei sale, este hrana spirituală și „pâinea vieții“. Isus este pâine supra-substanțială întrupată, corp subiectiv care se încearcă pe el însuși în suferință³⁰, pentru a-i convinge pe oameni să-și reformuleze eul invizibil în orizontul iubirii din care ideea vrăjmașului a dispărut cu desăvârșire. Oferirea acestei pâini nevăzute crescute în jurul iubirii nu mai reprezintă o viață asigurată de pe o zi pe alta, ca în cazul manei primite de poporul lui Israel în pustiu, ci viața asigurată pentru o veșnicie în care nu mai există

zile, tocmai pentru că valorile după care se ghidează ea *n-au vârstă istorică*.

Acesta este mesajul lui Isus. Celor care-l ascultă, Isus nu le propune, așadar, un act de canibalism („La auzul acestor cuvinte, iudeii se certau între ei și ziceau: «Cum poate omul acesta să ne dea trupul lui să-l mâncăm?» – Ioan 6, 52), ci, rămânând în termenii *metaforei* pâinii, el le spune că Dumnezeu se distribuie oamenilor în puritatea unei etici care nu-și are (deocamdată) măsura pământească decât în el, Isus.

Acesta e mesajul nebunesc al lui Isus, lucrul scandalos pe care contemporanii lui n-au cum să-l înțeleagă („Vorbirea aceasta e prea de tot: cine poate s-o suferă?” – Ioan 6, 60), pentru că el rămâne de neînțeles în noutatea și incredibilul ofertei lui. Debutul capitolului, cel cu înmulțirea pâinilor, face ca mulțimea să coreleze prezența lui Isus (doar) cu o mâncare obținută pe degeaba. Înțelegerea ei se oprește în acest punct.

Înmulțind pâinile, Isus sugerează însă un tip de hrană și de hrănire fără precedent: oare nu există, asemeni pâinilor înmulțite, mâncate și care de fapt nu se termină niciodată („au umplut douăsprezece coșuri cu fărâmiturile care rămăseseră din cele cinci pâini de orz, după ce mâncaseră toți” – Ioan 6, 13), un bun din care, oricât ai consuma, nu se împruținează? Căldura sau lumina soarelui, de pildă, nu se împruținează în funcție de numărul de oameni care stau la soare. Dar nici prietenia nu se epuizează, împărțindu-se, între un număr finit de inși. Ea se distribuie între oricâți, fără ca substanța să-i fie în vreun fel afectată. Dar nu sunt la fel și bunătatea, mila, iubirea, sacrificiul, dragostea de dreptate, de adevăr și toate celelalte? Nu sunt *toate valorile bune ale sufletului* la fel? Nu te poți hrăni din ele clipă de clipă toată viața? Și nu e asta profitabil pentru toată lumea? Nu sunt toate valorile care te sporesc *pâini ale spiritului*? Un gânditor român a numit aceste bunuri speciale *bunuri care se distribuie fără să se împartă*.³¹ Tocmai acest corpus spiritual, care aglutinează toată omenia din noi în jurul lui, și care se distribuie fără să se împartă este învățătura lui Isus despre „pâinea vieții”, morala care, generalizată, ar modifica omenirea din temelii. Pâinea vieții e această colecție de valori pe care trebuie să se întemeieze viața ca să fie *bună*.

Mulțimea stă în preajma lui Isus câtă vreme crede că acesta va repeta experiența și că, mâncând iarăși după voie, ea se va sătura încă o dată. Dar

își pierde interesul pentru el și îl părăsește în clipa în care Isus mută episodul înmulțirii pâinilor pe altă treaptă, vorbindu-le de hrănirea cu „pâinea vieții“. Acesta e adevărul greu de conceput: că există un set de valori inepuizabil, centrat pe *agápe*, pe iubirea gratuită, *iubirea care se dă fără să aștepte nimic în schimb*; și că acest corpus spiritual le e transmis oamenilor printr-un model de viață și de moarte, modelul vieții lui Isus. Întruparea lui Isus, prezența lui ca Dumnezeu „în carne și oase“, este astfel un detur de preluare a omenirii pe altă orbită, este o *întrupare în vederea unei eliberări finale de trup*. „Iată un trup, trupul meu! Puteți străvedea în el nevăzutul lui? Tot ce trebuie să faceți este să vă hrăniți cu el, acceptând că prin el mâncați de fapt «duhul care dă viață».“ De aici acel „Eu sunt Pâinea vieții. Cine vine la mine nu va flămânzi niciodată...“ (Ioan 6, 35). În mine, adică, este un izvor inepuizabil de milă, iubire, bunătate. Acestea sunt pâinile nevăzute ale trupului meu nevăzut. Luați și mâncați din ele. Ele sunt adevărata hrană. Pe ea, pe această pâine supra-substanțială, *ártos epi-ousios*, v-am învățat s-o cereți când vă rugați lui Dumnezeu. În rest, nu trebuie decât să faceți ca mine. Nu trebuie decât să mă imitați.

După acest discurs mulțimile se împrăștie, cei mai mulți ucenici pleacă și Isus rămâne cu „cei puțini“, doar cu doisprezece dintre ei, care, nici ei, nu înțeleg mare lucru din spusele lui. „Voi nu vreți să vă duceți?“ (Ioan 6, 67), îi întreabă el, pregătindu-se pentru marea singurătate a crucii. Dar ei nu vor, căci simt că de-acum nu mai pot trăi fără Învățătorul care e el. Nu-l înțeleg nici ei pe deplin, dar îl iubesc și au încredere în el. Nu știu nici despre ce trup vorbește Isus, nici despre ce sânge, nici despre ce nevăzut, nici despre ce veșnicie. „Doamne, i-a răspuns Simon Petru, la cine să ne ducem? Tu ai cuvintele vieții veșnice“ (Ioan 6, 68).

„Cine mănâncă pâinea aceasta va trăi în veac.“ Dar de ce nu poate fi primit acest mesaj și de ce e el resimțit ca un lucru care „scandalizează“ (*skandalízei* – Ioan 6, 51), ca unul, adică, în care mintea „se poticnește“? În nici un caz pentru că este absurd (evreii nu erau greci, ca să nu accepte paradoxul), în nici un caz pentru că nu poate fi *în sine* conceput și înțeles, ci pentru că reperele de înțelegere ale contemporanilor lui Isus (și, ca să fim onești, ale întregii omeniri de după el) se împotmolesc într-o comunitate,

într-un „trib“ (națiune), într-o „Lege“, într-o religie anume, în istoria particulară a câte unei comunități, pe scurt, într-un *fragment de umanitate*. Isus gândește planetar, acolo unde noi suntem obișnuiți să gândim particular și „național“. Evreilor, care se raportează strict la Dumnezeu care a făcut legământul cu poporul ales și i-a însoțit istoria, Isus le vorbește de un Dumnezeu universal, care vine de dinainte de Avraam, un Dumnezeu al Genezei scăldat de astă dată în compasiune și iubire pentru creația Sa. Un Dumnezeu care imprimă omenirii o *grilă de valori universale*, nemaiafectate de condiția căderii, a crimei și de relativismul istoriei.

Dacă oricine, acceptând provocarea unei reconstrucții din adânc, poate primi pâinea nevăzută a vieții, înseamnă că oricine, la rândul lui, o poate da mai departe. La limită, oricine poate deveni apostolul laic al lucrurilor care-și ascund frumusețea în nevăzutul lor. Adevărul e că miza vieții se joacă mereu în nevăzut. „Ce-ar fi să-i dezbrăcăm *mai întâi* sufletul?“ îi întreabă Socrate pe prietenii lui când aceștia, lău dându-i-l pe frumosul Charmides, îi propun tânărului să-și dezgolească o clipă trupul. Nu este în fond prea multă imagine și cult al aparenței în lumea noastră? Nu suntem tot timpul părtași la un desfrâu al privirii? Până și credința este trăită astăzi scenografic, cu fast vestimentar, difuzoare și televiziuni. Mai e loc undeva, între toate acestea, pentru credința aceea mică cât bobul de muștar?

Note

27. *Însemnări postume: 1914–1951*, trad. de Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 2005, p. 84.

28. „Iată, eu sunt încredințat că Socrate seamănă leit cu acei Sileni pe care îi poți vedea în atelierele de sculptură: meșterii îi închipuie ținând în gură un fluier sau un flaut, însă dacă-i desfaci în două, găsești în ei niște statuete de zei.“, Platon, *Banchetul* 215 a-b, trad. de Petru Creția, Humanitas, București, 2006, p. 156.

29. Søren Kierkegaard, *Journal. 1834–1846*, Gallimard, Paris, 1963, p. 197.

30. Vezi Michel Henry, *Cuvintele lui Hristos*, trad. de Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2005, pp. 21–23.

31. În *Jurnalul de la Păltiniș*, Noica spune la un moment dat (22 februarie 1979): „Elementul, cu ajutorul căruia înțeleg și Ideea, este realitatea care se distri buie fără să se împartă, ca lumina soarelui, ca un cântec, ca o valoare. Prietenia, deși o consumăm cu toții, nu o regăsim oricând intactă?“ (Humanitas, București, 2014, p. 98).

Ce înseamnă „frumusețea va salva lumea“?

Când am dat prima oară cu ochii de această misterioasă replică dostoevskiană rostită de prințul Mișkin în romanul *Idiotul*, am crezut, așa cum bănuiesc că i s-a întâmplat oricărui cititor, că ea se referă la „funcția terapeutică a artei“: asculți muzică, admiri un tablou, citești o poezie și simți cum, treptat, îmbătat de frumusețe, te vindeci de urâtul din jur! Câți dintre noi nu lăcrimează când sunt străbătuți de un „fior estetic“? Dar de-aici până la „salvarea lumii“...

Ce-a vrut Dostoievski în fond să spună? Că *toți oamenii* se vor mântui în urma unei cure susținute de muzică, pictură și literatură? Că ne vom lecuși toți de josnicii și păcate, când arta, cuprinzând masele, își va face, suveran, intrarea în lume? Putea fi Dostoievski atât de naiv, încât să-și imagineze o omenire integral educată, care și-ar fi petrecut o bună parte din viață prin muzee, săli de concert și biblioteci? Și-apoi, chiar dacă ar fi fost așa, de unde rezultă că „întâlnirea cu opera de artă“ va transforma specia umană într-o rezervație de îngeri? Istoria e plină de faptele unor ticăloși cultivați.

Închisesem capitolul perplexităților stârnite în mintea mea de această formulă faimoasă, pe care mai fiece „intelectual cult“ apucă să o rostească în public măcar o dată în viață, sugerând un tâlc care în mod evident îi scapă. Tot văzând-o invocată (ea face parte, neîndoielnic, din recuzita „citatelor celebre“), la un moment dat am tranșat: am hotărât că era o vorbă mare și vidă, pusă în gura unui personaj straniu de către un autor locuit de excesele și comoțiile sufletului slav.

Asta am crezut până în urmă cu doi ani când, un fost student al meu, doctorand în clipa de față la Heidelberg, mi-a făcut, cu ocazia unei aniversări, un cadou: mi-a dedicat un text³² care, coroborând elemente diferite (Platon, neoplatonism, un sejur al lui Dostoievski la Florența – orașul în care termină de scris *Idiotul* –, corespondența în jurul proiectului

romanului), deslușea sensul replicii lui Mîșkin. Pentru un profesor nu există reușită mai mare decât s-ajungă să-nvețe cândva de la un elev al lui. Și iată, grație fostului meu student, vorba lui Dostoievski „frumusețea va salva lumea“, interpretată cum trebuie, a încetat, pentru mine, să mai fie una dintre vorbele mari și goale ale omenirii. Acuma cred că ea spune multe despre specia paradoxală care suntem și despre neputințele ei.

* * *

Din corespondența sa reiese că, atunci când a scris *Idiotul*, Dostoievski a vrut să vadă dacă e în stare să întruchipeze, într-o persoană finită, infinitul frumuseții depline. Dar frumusețea deplină nu este, în descendența raiului platonician, decât forma vizibilă de manifestare a Binelui. Ar fi oare el capabil ca scriitor, s-a întrebat Dostoievski, să creeze un personaj care, încarnând în lumea noastră ideea de Bine, să realizeze la scara umanului frumusețea deplină?

Dar acest personaj nu a avut oare precedentul într-o *persoană* din viața reală? Nu cumva personajul lui Dostoievski urma să fie replica literară a unei ființe vii? Într-o scrisoare din 1869 către o prietenă, Dostoievski spune: „În lume există numai o singură figură de o frumusețe pozitivă: Cristos, această figură de o nemăsurată, de o infinită frumusețe, este fără îndoială un nesfârșit miracol (întreaga Evanghelie după Ioan este animată de acest gând: Ioan vede miracolul în întruparea, în manifestarea vizibilă a Frumosului)“.³³

Prințul Mîșkin este, prin urmare, replica literară a lui Isus, „reîncarnarea“ lui în coordonatele de timp și loc ale vieții autorului. Scena lumii a devenit acum societatea ticăloșită a aristocrației petersburgheze din secolul XIX. Ca și Isus, Mîșkin va avea o intrare și o ieșire din lume și va purta cu sine un mesaj: „Frumusețea va salva lumea.“ Ceea ce-nseamnă: *doar reformându-se în plan moral, întrupând în fiecare individ, după modelul lui Mîșkin, splendoarea binelui, lumea se va putea salva.* În raport cu comportamentul obișnuit al oamenilor, Mîșkin face într-adevăr lucruri nemaipomenite, lucruri care nu par să fie „din lumea aceasta“: ia asupra sa suferința celorlalți și se pune în locul oricărui nefericit care vine să-i plângă pe umăr, întrezărește în sufletul celui alt, știe să asculte ce i se spune și rostește de

fiecare dată, blând, adevărul; în sfârșit, își amestecă lacrimile cu cele ale omului care i-a ucis iubita.

În cazul Evangheliilor, ca și în cel al lui Dostoievski, întrebarea – radicală și tulburătoare – este aceeași: suportă specia umană, prin apariția unui personaj „dumnezeiesc” care poate fi luat drept model, o reformă morală absolută? Suntem noi capabili de un transfer de asemenea proporții? Poate frumusețea absolută a unui om să fie molipsitoare, deci să fie imitată de toți și, astfel, să salveze lumea, vindecând-o de bestialitate, de invidie, de egoism și prostie? Sau, dimpotrivă, la capătul experienței personajului istoric (Isus) și a celui literar (Mîșkin) pânđește eșecul? Nu cumva, statistic vorbind, specia care stăpânește pământul este plafonată în propria, eterna și nereformabila ei „cădere” și ticăloșie? Nu cumva turma omenirii (cei care se recunosc nu în excelență, ci în însuși spiritul de turmă) va fi incapabilă să se ridice la înălțimea darului primit și va sfârși prin a-și exila și răstigni modelele, îngrozită că cineva îi pune în față chipul insuportabil al unei ființe mult prea alese?

Mîșkin primește o palmă de la Ganea Ivolghin. „O, nici nu știi cât de rău o să-ți pară! Cât de mult ai să suferi că ai făcut asta!” îi spune Mîșkin. Și, într-ade văr, Ivolghin îi va cere lui Mîșkin permi siunea de a-i săruta mâna.

Isus se lasă crucificat. Și se lasă cu gândul că oame nilor o să le pară nespus de rău că au făcut asta și că mântuirea va fi pe măsura grozăviei faptei lor: tot răul lumii se va topi în scenariul teribil și sublim al răstignirii. Moartea Dumnezeului întrupat urma să fie cea mai pedagogică moarte din istoria omenirii, însăși izbăvirea ei. „O, nici nu știți cât de rău o să vă pară că faceți asta!” pare să le spună El oamenilor. Dar oamenii nu-I cer iertare și nu vin să-I sărute mâna. În marea lor majoritate, ei trăiesc de-atunci încoace ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat, ca și cum nimeni n-ar fi murit pentru ei și din cauza lor. *Lor nu le pare rău*. Ei continuă, prin fiecare palmă și prin fiecare crimă, să-l pălmuiască și să-l ucidă pe cel care a vrut să-i facă mai buni. Se pare că aceasta este esența *istorică* a creștinismului.³⁴

Isus n-a mântuit omenirea, iar în carte, Mîșkin nu poate elibera societatea petersburgheză de propriii ei demoni. Turma din vremea lui Isus vede în Isus un nebun care se crede Mesia. El iese din lume dând de înțeles că mesajul lui îi va schimba totuși pe oameni și că el va reveni cândva. Dacă

judecăm însă după posteritatea lui, după Biserica creată în numele lui și după lungul șir de crime care a însoțit istoria ei, mesajul cristic a schimbat prea puțin temeliile lumii. Oamenii au continuat să se ticăloșească, având însă de-acum un zeu dispus oricând să-i ierte, pe care-l puteau invoca sau contesta la tot pasul și pe care, la limită, îl puteau lua drept complice. Turma aristocrației din Petersburg, alcătuită din hoți, bețivani și farseuri, stricați până-n măduva oaselor, sfârșește prin a-l trata pe Mîșkin ca pe un „biet idiot“. În final, el se cufundă în noaptea nebuniei, reintegrând teritoriul aseptice al unei Elveții simbolice și sanatoriale: rezervația destinată tuturor celor ce nu pot fi iertați pentru că sunt *altfel*, neasemănători cu nimic și cu nimeni, și propun lumii o stare de spirit care, pentru a ajunge să o izbăvească, presupunea o insuportabilă „schimbare la față“. Nu, frumusețea nu va putea să salveze lumea. Aceasta e morala Epilogului din *Idiotul*.

*

Cum rămâne atunci cu noi? În ce măsură o lume, o societate, o țară se pot în genere salva? Sunt tentat să răspund: de salvat, în sensul absorbției generalizate a frumuseții binelui, nu se pot salva. Omenirea nu poate sări peste umbra netrebniciei ei statistice. Pământul nu va fi niciodată suprapopulat de „oameni frumoși“. Frumusețea nu poate *salva* lumea, pentru simplul motiv că ea nu e măsura lumii acesteia.

În schimb, o poate face să *țină*. Iar ca să știm când și dacă o face sau nu să țină, trebuie să aflăm cât de mare e, într-o comunitate, numărul celor puțini care își propun să imite, fie și într-o mică măsură, frumusețea de tip cristic sau mîșkinian. Ce proporție ar trebui realizată între cei mulți și cei puțini pentru ca lumea „să țină“?

Nu există însă statistici pentru orice? Dacă am putea măsura cât de mare este densitatea de „personaje mîșkiniene“ din fiecare comunitate în raport cu masa ei ticăloșită (cu spoliatorii de bani publici, cu sperjuri, jucătorii la două capete, demagogii, populiștii, ariviștii, contorsioniștii politici, cu cei măcinați de fiara lăcomiei, cu duplicitarii și cu toată scursura speciei umane), dacă am putea măsura cât de mare este suprafața socială a iradierii celor care au adunat în ființa lor un capital de frumusețe, atunci am putea afla și ce șanse are lumea aceea să dăinuie. Am putea afla dacă ea reușește

să atingă masa minimă necesară pentru ca frumusețea să facă o reacție în lanț.

Dar, o să spuneți, puterea de regenerare a oricărei lumi este infinită. Până și China lui Mao, care a coborât cel mai adânc în infernul istoriei, dă semne că s-ar putea redresa. Până și Rusia lui Putin, bântuită cum e de nostalgia vremurilor lui Stalin, și-ar putea reveni într-o bună zi, despărțindu-se de păcătosul ei vis imperial.

„Dar cum se poate supraviețui într-o lume urâtă?“ se poate întreba. Iată un posibil răspuns: prin câteva personaje-reper, prin acei oameni (nu mulți), pe care îi iubim fără rest și din care se alcătuiește *edificiul afectiv* al ființei noastre, stratul nostru uman de protecție care ne ajută să trecem prin viață. Eu am avut șansa să întâlnesc – și să recunosc – câțiva oameni a căror frumusețe a făcut ca lumea să „țină“ și să dăinuie. La un moment dat, pe măsură ce plecau de aici și îi pierdeam unul câte unul, am început să mă gândesc că sunt printre noi ființe care n-ar trebui să moară. Apoi mi-am dat seama că ele continuă să facă parte din edificiul meu afectiv chiar și după ce au încetat să mai fie. Și atunci mi s-a părut că înțeleg și ce înseamnă de fapt a reînvia sau a nu mai muri: a fi purtat la nesfârșit în memoria celor care te-au integrat, ca să poată traversa viața, în edificiul lor afectiv.

Avem noi astăzi, pentru a face față mizeriei morale, destui purtători de frumusețe? Avem din ce construi un zid protector de ființe iubite, fără de care nu am fi buni de nimic și lumea ar înceta să mai dăinuie? Fără de care ne-am destrăma ca într-o atmosferă în care frecarea este prea mare? De s-ar îndura un bun statistician să facă socoteala!

P.S. Sunt conștient că textul meu se păstrează în termenii discuției cu tentă „romantic-moralizatoare“ propuși de Dostoievski. Altminteri, știu foarte bine că, în termeni de inginerie socială, tot ce e rău în lumea asta nu poate fi contracarat decât prin Lege sau, exprimat în limbajul zilelor noastre, prin „funcționarea instituțiilor statului de drept“. Și totuși, cred că, indiferent de progresul instituțional al omenirii, căutarea *frumuseții care face ca lumea „să țină“* rămâne, din multe alte puncte de vedere, o temă actuală.

Note

32. Gheorghe Pașcalău, „Dostoievski în cerul Ideilor lui Platon“, în volumul *Liber amicorum*, Cătălin Cioabă și Bogdan Mincă (eds), Zeta Books, București, 2012, pp. 152–164.

33. *Apud* Gheorghe Pașcalău, *op. cit.*, p. 164.

34. Paragraful acesta este preluat (cu unele modificări) din *Întâlnire cu un necunoscut*, Humanitas, București, 2010, p. 35.

God is dead, long live God

Cine n-a auzit de vorba lui Nietzsche *Gott ist tot*, „Dumnezeu a murit“? Evocată la nesfârșit și în cele mai variate contexte, ea și-a pierdut (în cazul în care a avut-o vreodată) semnificația „tridimensională“ și s-a fixat într-o platitudine: oamenii au crezut secole la rând în Dumnezeu, dar, de când rațiunea li s-a copt (și asta cam din veacul al XVIII-lea, de la „iluminism“ încoace), ei s-au debarasat de o fantasmă. *De fapt* Dumnezeu nu există și, ca atare, de vreme ce nu mai credem în existența Lui, putem spune că El „a murit“. Desigur, să ne rugăm, dacă asta ne ajută, să ne precipităm în acest dialog disperat, dar e bine să știm că ruga noastră se îndreaptă spre un cer gol. Nu ne mai putem ruga decât Nimicului. Am pierdut transcendența, am intrat în epoca nihilismului. Valorile, nemaiatârând de un vârf unic și iradiant, s-au debalansat și pulverizat.

Învestită cu autoritatea unui mare gânditor și înțeleasă așa, această teză a devenit monedă curentă pe piața ideilor. Vă propun să nu o acceptăm gata mestecată și să nu ne lăsăm cucerii de spectaculosul literar (ba chiar frizând kitsch-ul) al punerii ei în scenă. („Dumnezeu și-a pierdut sângele sub cuțitele noastre...“) Nu cred că omenirea se află acolo unde a așezat-o vorba lui Nietzsche. Cred, dimpotrivă, că Dumnezeu, odată ce a apucat să existe, există chiar și după ce a murit sau, mai degrabă, chiar și *după ce a fost omorât*. Căci textul lui Nietzsche nu spune că Dumnezeu a murit pur și simplu, că a murit „de moarte bună“, ci că noi, oamenii, suntem cei care l-am omorât.³⁵

Dar cum e cu puțință să afirmi că, deși ucis, Dumnezeu continuă să existe? Și că asta se va întâmpla câtă vreme vom năzui către *omenia* noastră, indiferent de măsura în care vom fi conștienți de existența în noi a lui Dumnezeu? Sau, într-o exprimare încă mai abruptă, că vom crede în Dumnezeu chiar și atunci când nu vom crede în El? Că, odată apărut,

Dumnezeu nu mai poate dispărea? Că, de fapt, nu poate fi omorât? Ce fel de „a crede în Dumnezeu“ este acesta?

Un dialog ratat despre credință

Am făcut odată, cu mașina, un drum către Brașov cu doi prieteni. Știam că amândoi sunt credincioși. La un moment dat i-am rugat să-mi spună ce înseamnă pentru ei „a crede“. Cum anume credeau în Dumnezeu? Credeau în genere într-o ființă infinită, creatoare a tot ce există? În Dumnezeu-Ziditorul? Sau în Dumnezeu-Mântuitorul, într-o ființă infinit iertătoare, plină de iubire și milă? Credincioși fiind, credeau, desigur, că vor „trăi“ și după moarte. Dar credeau asta din frică, din frica de neant? Sau din speranța într-o viață veșnică? Și credeau că-i vor întâlni după moarte pe cei dragi? Credeau în Înviere? Credeau în cei izbăviți și în cei veșnic osândiți? Sau credeau în iertarea tuturor păcatelor lumii? Credeau că, după Judecata de Apoi, cei care vor fi trecut cu bine Marele Hop vor fi înviați în trup? (Știam, de pildă, că unul dintre ei, invitat să țină o conferință la un congres al medicilor, afirmase că transplantul, în măsura în care îl privează pe donator – viu sau mort – de unul dintre organele sale, ar afecta Învierea *in integrum*.) Credeau, de pildă, că „atunci când cerurile se vor deschide“ nici un fir de păr de pe capul nostru nu se va clinti? Sau credeau că toți stăm, clipă de clipă, sub privirea lui Dumnezeu și că „toate firele de păr de pe cap ne sunt numărate“? Credeau, creștinește, în dogma trinitară? În dubla natură a lui Isus? În virginitatea Fecioarei, chiar și după nașterea Pruncului Sfânt? Dar în dogma trinitară, cum credeau? Credeau că Sfântul Duh purcede deopotrivă de la Dumnezeu Tatăl și de la Dumnezeu Fiul? Sau, ortodocși fiind, credeau că numai de la Tatăl? Rezulta că cei care credeau în dubla purcedere nu erau credincioși? Dar ce gândeau despre creștinii care, până la Conciliul de la Niceea (325 d.Hr.), credeau, în privința naturii lui Isus, altfel decât se va crede oficial, de la Niceea încolo? Cum era cu puțință cearta între secte creștine, de vreme ce credința și învățătura fuseseră una și revelate?

Dar ei – cum ajunseseră să creadă? Cum se născuse credința în ei? Prin educație religioasă? Printr-un sentiment sau printr-o intuiție personală? Prin

„har“? Dobândiseră la un moment dat irepresibilul credinței? Dar ce credeau despre cei care nu aveau harul și regretau că nu-l au? Cum putea fi tolerată inegala distribuție a harului din partea unui Dumnezeu infinit bun și iubitor? Dar cum făceau, ca oameni cultivați ce erau, să dobândească certitudini pentru care nu exista nici un teren ferm? („Evident, le-am spus, o să-mi răspundeți că prin credință, care-și conține certitudinea și terenul ferm în propria ei esență.“) Dar poate credeau pentru că era pur și simplu „urât“ să nu crezi? („Doar animalele și imbecilii nu cred!“, îl auzisem pe un prieten spunând într-o zi.) Sau poate credeau tocmai pentru că avuseseră de-a face, decenii la rând, cu atei agresivi și fanatici? Se rugau? Zilnic? Sau când și când? Și era vreo legătură între ce credeau și cum trăiau?

Inutil să spun că discuția s-a încâlcit și că din ea n-a rezultat mai nimic. Cinstit să fiu, a fost o simplă bătălie, alternată cu iritări abia voalate. Vina a fost, desigur, a mea. Mă hazardasem să pun întrebări care în mod normal nu se pun și care-l plasează pe interlocutor într-o situație delicată... M-am despărțit de prietenii mei convinși că „a crede“ trebuie să rămână în ceața prelucrării personale a întrebărilor, speranțelor și angoaselor fiecăruia dintre noi. Când credem, credem nebulos și flu. Sau credem profesionist și năprasnic, cu dogma în gură și cu afurisenia la îndemână.

Incursiune pe tărâmul credinței

Există, poate, două feluri de a vizita teritoriul credinței: unul, intrând în contact cu credincioșii din jurul tău și cu cei care, prin hirotonire, primesc harul de a-l sluji în mod explicit pe Dumnezeu. Celălalt, intrând în contact cu problema lui Dumnezeu pe cont propriu. Să vorbim întâi despre primul.

1. *Credincioșii din jur.* Am cunoscut „oameni cu frica lui Dumnezeu“ care se purtau ca oameni cu frica lui Dumnezeu. Se duceau la biserică în fiecare duminică, se spovedeau, țineau posturi, se rugau... Credeau în bunătatea lumii și încercau să o sporească prin purtarea lor. Își creșteau frumos copiii. Își onorau părinții și își îngrijeau bolnavii. Nu râvneau la ce nu li se cuvenea, nu erau trufași, nu huleau, nu înjurau, știau să distingă binele de rău și adevărul de minciună. Trăiau așa, ca oameni cu frica lui Dumnezeu, și asta le făcea bine. Știau să se înfrâneze, erau senini și

înfruntau viața mai ușor.

Am cunoscut „oameni cu frica lui Dumnezeu“ care se purtau ca oameni ai diavolului. Și ei se duceau la biserică în fiecare săptămână. Și ei țineau posturi și se rugau. Frecventau lumea preoților, aveau discuții teologice subtile, își semnalau unii altora pasaje importante din Patericul egiptean sau din scrierile Sfinților Părinți. Când vorbeau de Dumnezeu, vorbeau inspirat și-ți explicau ce vrea, ce face și ce gândește Dumnezeu. Deveniseră experți în Dumnezeu și credința pe care o exhibau la tot pasul le dădea și dreptul de a-L administra. Altminteri, erau niște lichele. Umblau, de dimineața până seara, după foloase proprii. Vorbeau mereu de Împărăția lui Dumnezeu, dar erau înglodați în lumea de aici. Se lipeau de mai marii zilei ca să-și rezolve problemele vieții: râvneau la o casă care nu le aparținea, cerșeau pomeni sociale contra unui partizanat moral păgubos... Când nu le convenea ceva din ce spuneai sau făceai te acopereau de vorbe otrăvite. Aveau țâfne de adolescenți răsfățați, puneau la cale răzbunări abjecte, scriau articole calomnioase. Le plesnea eul de multa trufie pe care o strânseseră în ei. Semnau, după fiecare colț de stradă, un pact cu un diavol mai mic sau mai mare. Și-l parafau cu o cruce. Cu fețe cucernice, erau fuduli întru Dumnezeu.

Cunoscându-i, mi-a fost limpede că la Dumnezeu nu se ajunge cu semnul crucii făcut în autobuz când treci prin fața unei biserici. Așa cum, cunoscând fețe bisericești, am înțeles că la Dumnezeu nu se ajunge neapărat cu diplome în teologie sau cu lucrări de doctorat. Nici unul dintre ucenicii lui Isus nu a avut titlul de doctor.

2. *Cei hirotoniți.* N-am înțeles niciodată cum de-a putut apărea *Decameronul* lui Boccaccio în plin secol XV³⁶ (cel care debutase cu Conciliul de la Konstanz și cu arderea pe rug a lui Jan Hus și se încheiase cu primele procese ale vrăjitoarelor). Niciodată, în plină dominație a Bisericii creștine, nu s-a scris ceva mai devastator la adresa ipocriziei clerului.

Dar ceea ce în poveștile lui Boccaccio se consumă în registru ludic și comic, în istorie a devenit dramatic și tragic. Alături de viețile sfinților, de marii mărturisitori ai credinței și de monahii plin de evlavie, istoria creștinismului e plină de persecuții interconfesionale încheiate cu crime, de

torturi nemaipomenite (Giordano Bruno dus la rug cu limba fixată în cuie puse în cruce), de destrăbălările grozave de la curtea (curțile) papilor din secolele XII–XV și de incredibilele acte de corupție ale capilor Bisericii.³⁷ Deja din primele veacuri ale creștinismului disputa în jurul „adevăratei credințe” nu se rezuma la subtile dezbateri teologice, ci se încheia cu trimisul în exil, cu tăieri de brațe și cu smulgerea limbii.

Pe lângă mireni cu frică de Dumnezeu, autentici sau fățarnici, am cunoscut, desigur, și preoți. Am cunoscut preoți care și-au purtat, în toate împrejurările, rangul de slujitori ai Domnului. Preoți care și-au asumat martiriul credinței în închisorile comuniste sau alții care, oriunde s-ar fi găsit, știau – fără îngâmfare – că misiunea lor printre muritori nu e una de rând. Îți deschideau drumul către Dumnezeu și nu se așezau, trufaș, între El și tine. Am cunoscut preoți care mi-au întărit sufletul în momente de slăbiciune, vorbindu-mi cu har despre sursa înaltă a lumii în care trăiam.

Dar am cunoscut și preoți turnători, preoți bețivi sau preoți care săreau la bătaie. Am cunoscut preoți al căror telefon mobil era programat să sune pe *La donna è mobile*, preoți care treceau de două ori cu Boboteaza ca să-și dubleze câștigul, preoți care le spuneau enoriașilor cu cine să voteze, preoți de la care am aflat că „privatizare” vine de la „privată” sau că pastorii protestanți și preoții catolici sunt slujitorii diavolului. Am cunoscut preoți care tăiau brazii falnici din cimitir ca să mai poată vinde câteva „locuri de veci”. Ba chiar și preoți care-și reglau, în predici, conturile cu dușmanii, revărsând ura de la înălțimea amvonului. Pe scurt, am văzut (nu puțini) preoți care, deși slujeau o religie a modestiei extreme, storceau din meseria lor toate foloasele materiale posibile.

Părintele Cleopa i-a răspuns odată unui intelectual care-i mărturisise că nu-i poate pune în același cântar pe toți preoții: „Dar cine ți-a dat voie dumitale să cântărești preoți? De vei vedea preot beat căzut în șanț, du-te și sărută-i mâna și îndată te-ai umplut de harul lui Dumnezeu!” Să mă ierte Dumnezeu și părintele Cleopa, dar n-am auzit enormitate mai mare de când sunt. Cred, din străfundurile morale ale ființei mele, că harul pe care-l primești ca slujitor al lui Cristos nu-l poți tăvăli în șanț și că, atunci când în locul unui om hăruiat apare la rampă un porc, harul acesta e pierdut pe vecie. Nu poți să le vorbești oamenilor la slujbă despre împărăția mirificei lumini

transcendente și tu, cu viața ta, să locuiești în promiscuitate. Ca nicăieri în altă profesiune, cea a sacerdotului îi cere celui care o practică să trăiască în acord cu idealul pe care susține că îl slujește. (Asta a numit un filozof danez *reduplicare*, acel mod de a trăi în care faptele sunt pe măsura cuvintelor predicate.) Aici exemplul propriei coerențe este suveran și vorba „fă ce spune popa, nu ce face popa“ este, cred, una dintre cele mai duplicite și viclene apoftegme inventate de înțelepciunea autohtonă (dacă nu o dovadă de înțelepciune care nu-l confundă pe Dumnezeu cu slujitorul Lui). Nimeni, în fond, nu l-a obligat pe preot să se facă preot. „Avem nevoie de preoți pentru a ne aminti idealul“, a spus Kierkegaard.

Marele Educator. De ce n-a murit Dumnezeu?

Sub cerul ocupat de Dumnezeu vreme de secole și slujit când mai bine când mai rău de cei hirotoniți și de credincioși, lumea nu s-a umplut, desigur, de har, dar s-a umplut de credința spontană în câteva valori. Să nu furi, să nu-nșeli, să nu fii mândru, să nu urăști, să nu ponegrești, să nu trădezi, să nu fii prost, vanitos sau leneș, să nu fii sperjur, să nu ucizi, să nu fii delator, ticălos și lichea, să nu fii egoist, să distingi binele de rău – au devenit, dacă nu practici curente, cel puțin puncte de străduință sau repere conștiente pentru felul în care ne judecăm unii pe alții și pentru reglarea unui comportament social convenabil. Organizarea societății occidentale, mi-a confirmat un prieten teolog după ce i-am expus „ideea mea“, poate fi foarte bine descrisă ca un „creștinism aplicat“. Din clipa în care fructele credinței s-au copt și-au devenit „valori morale eterne“, tot omul, grație lor, putea lesne, în chestiunile fundamentale ale vieții, să știe ce are de făcut pe lumea asta. Până și cei care slujeau prin vocație răul s-au văzut obligați să salveze aparențele și să poarte de ochii lumii, oricât de stângaci ar fi făcut-o, masca grijii pentru ceilalți. Iar din clipa aceea, Dumnezeu nu mai putea nici să moară, nici să fie omorât, pentru că amprenta Lui rămăsese prea adânc săpată în noi. Eram toți, cu conștiința binelui și răului petrecută prin noi de-a rândul generațiilor, *purtătorii Lui*. Din clipa aceea, „omul cu frica lui Dumnezeu“ sau „cel care are ceva sfânt“ în el nu s-a mai definit prin numărul de cruci făcute zilnic, nici prin opiniile pe care le avea în privința

locuitorilor cerului, ci prin cantitatea de bine pe care o aducea pe lume de la o zi la alta. Din clipa în care „Dumnezeu a murit“, nu evlaviosul de serviciu, nu ritualiștii fanatici, nu cei care se târăsc pe coate și genunchi în spatele unei icoane plimbate în jurul bisericii au fost cei chemați să dea seama de El, ci oamenii capabili, pe *urmele* lui Dumnezeu, de „omenie“. E drept, nu poți să te rogi unei urme, dar poți să te porți imitând modelul asimilat, făcând să treacă în fapte acest *ricoșeu al transcendenței* petrecut în tine. De la Isus încoace, Dumnezeu e în noi, în plusul acesta care ne ridică dincolo de noi. În loc să se întoarcă înspre un „dincolo“ nedefinit, privirea se poate întoarce acum foarte bine *înăuntrul* tău, către „conștiința mai bună“ sădită pe neștiute în tine. (Și de ce nu te-ai ruga, în fond, acestui Dumnezeu coborât în tine?)

Îmi place să-mi imaginez cu totul altfel decât Nietzsche (în varianta lui despletită, de iarmaroc laico-apocaliptic, populat de cuțite și sânge) ieșirea lui Dumnezeu din lume. O ieșire care s-a făcut într-o discreție opusă spectaculoasei și înfricoșătoarei Sale epifanii din vremea lui Moise. O ieșire fără „stâlpi de foc“ și fără mâna divină care acoperă ochii interlocutorului, pentru ca priveliștea chipului divin să nu-l ucidă. Când Dumnezeu stă lângă noi atâtea generații la rând, oricât de netrebnică și căzută o fi fost omenirea, ceva tot am învățat din poruncile divine și din morala iubirii și a păcatului. Dacă Dumnezeu și-a iubit atât de mult creatura, nu putea s-o umilească tratând-o la nesfârșit ca pe un copil dus de mână, care nu știe decât de amenințare, de frică și de biciul iadului. Orice învățătură adevărată are ca țel final eliberarea spre propria-i libertate a celui ce-nvață. Nu cred că Marele Educator și-a dorit în eternitate spectacolul unor învățăcei în genunchi, ci, dimpotrivă, pornind de la modelul libertății Sale, o omenire aptă să meargă pe picioarele ei, alcătuită din indivizi viguroși moral, după ce, atâta amar de secole, absorbiseră învățătura binelui și-a iubirii.

„Să se descurce de-acum singuri, ca oameni mari ce-au devenit – și-o fi spus Dumnezeu prin secolul XVIII (și de astă dată l-a delegat să vorbească în numele Lui nu pe un profet evreu, ci pe un filozof german pe nume Kant³⁸). Să se descurce, cu răul din ei și din lume. Să-și asume neputințele, să-și celebreze victoriile, să-nvețe de-acum să judece cu mintea lor faptele proprii și pe ale celorlalți. Iar dacă nu sunt în stare, să cadă pradă

manipulatorilor. Dar, dacă sunt liberi și puternici, să-și judece singuri ticăloșii și criminalii. Să nu mă mai lase pe Mine, «în ceruri», s-o fac. Căci libertatea e singurul lucru pe care, sacrificându-mi Fiul, am ținut să-l deprindă cu-adevărat. Să se organizeze și să se apere de diavolul care le dă zilnic târcoale. Ar fi bine, desigur, să nu-și facă Maestrul de răs, deși Eu, unul, n-am ce să-Mi reproșez. I-am învățat tot ce trebuiau să știe. Totul a fost predat, totul a fost consemnat în cărțile sfinte care au devenit în cele din urmă tratatele lor de morală, învățătura Mea secularizată pentru uzul tuturor muritorilor. Nu se poate spune că nu i-am ajutat. Iar prima lecție a avut loc în rai, sub pomul cunoașterii. A trebuit să joc rolul dascălului aspru. Nu puteam să țin la nesfârșit lângă mine doi papă-lapte, dar nici să arunc în lume niște inocenți.“

Dumnezeu s-a retras așadar *en douceur*, lăsându-și urma în fiecare din noi. Dacă după șase zile de Creație și-a luat o zi de repaus, atunci să nu ne mirăm că după lungul timp petrecut în compania speciei umane a simțit nevoia să iasă o vreme din lume. Desigur, nu știm ce va vedea când, întorcându-se, își va arunca din nou privirea către noi.

Note

35. „Dumnezeu a murit! Dumnezeu rămâne mort! Și noi l-am ucis! Cum să ne consolăm, noi, ucigașii ucigașilor? Cel mai sfânt și mai puternic din tot ce-a avut lumea până acum și-a pierdut sângele sub cuțitele noastre [...]“ (*Știința voioasă*, trad. de Liana Miclescu, Humanitas, București, 2013, p. 140).

36. Va intra pe lista cărților pe care Biserica urma să le ardă, împreună cu lucrări ale lui Erasmus, Machiavelli și Poggio, abia în secolul al XVI-lea.

37. Privitor la desfrâu și la corupția existentă în Curia papală la începutul secolului al XV-lea, vezi splendida carte a lui Stephen Greenblatt, *Clinamen. Cum a început Renașterea*, trad. de Adina Avramescu, Humanitas, București, 2014, cap. „La Fabrica de Minciuni“, pp. 177–178: „[...] mituirea și corupția își dau mâna chiar în inima Curiei [...] cinele fastuoase de la curtea papală: bârfă plină de spirit, însoțită de mâncăruri și băuturi fantastice [...]. Metresele, matroanele, adulterele și curtezanele de toate felurile ocupă un loc central în Curie [...]. Cântece deocheate, sâni dezgoliți, sărutări, dezmierdări, căței de salon antrenați să te lingă între picioare pentru a-ți stârni dorința [...]“.

38. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* („Răspuns la întrebarea: Ce este iluminarea?“) (1783) în Immanuel Kant, *Werkausgabe*, XI, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977: „Minoratul este incapacitatea de a te folosi de înțelegerea ta fără îndrumarea altuia.“ Și: „Ai curajul să te folosești de propria-ți înțelegere!“ (p.53). „Dacă se va pune acum întrebarea: trăim noi oare într-o epocă iluminată?, atunci corect e să răspundem: nu, trăim într-o epocă a iluminării. Mai e însă drum lung până ce oamenii, așa cum arată lucrurile acum, [...] să fie în linii mari în stare ca, atunci când e vorba de treburile religiei, să se folosească ferm și bine de propria lor înțelegere fără îndrumarea altuia“ (p.

59).

Față în față cu răul făcut

Un petit jeu *dintr-un roman al lui Dostoievski*

În *Idiotul* lui Dostoievski, unul dintre personaje, Ferdișcenko, le propune celor strânși într-o seară în casa Nastasiei Filippovna *un petit jeu*.³⁹ Fiecare dintre invitați urmează „să povestească cu glas tare ceva despre el, dar ceva despre care, în adâncul sufletului, consideră că e cea mai urâtă dintre faptele urâte săvârșite în tot cursul vieții sale; condiția esențială este sinceritatea, adică nimeni să nu mintă“.

Musafirii nu par încântați de propunere. Unii se tem că nimeni nu va avea curajul să povestească fapta cea mai urâtă a vieții sale și se vor spune minciuni. „Păi tocmai asta e distracția, le explică Ferdișcenko: să vedem cum minte fiecare. [...] Ia gândiți-vă, domnilor [...] cu ce ochi ne vom uita unii la alții, mâine, de pildă, după ce vom fi povestit.“ Cum gazda se simte ațâțată „de cinismul și cruzimea ideii“ – și cum e imposibil să nu-i faci pe plac Nastasiei Filippovna –, jocul începe.

Primul e chiar Ferdișcenko. Fapta lui e „simplă“: invitat într-o zi la un prieten, Ferdișcenko găsește pe o masă o hârtie de trei ruble și o strecoară în buzunar. Disparația hârtiei e observată după scurtă vreme. Bănuiala cade asupra uneia dintre servitoare. Luată la rost, fata se fâstâcește. Ferdișcenko se bagă și el în vorbă și o sfătuiește să mărturisească, garantându-i că stăpânii vor fi iertători. În timp ce caută s-o convingă pe servitoare să-și mărturisească vina, Ferdișcenko simte „o satisfacție neobișnuită“ să țină această cuvântare cu bancnota în buzunar. „Cele trei ruble, încheie el, le-am băut în aceeași seară la un restaurant.“

Asistența nu e defel convinsă că povestea lui Ferdișcenko relatează cea mai urâtă faptă a lui, dar după ce află că servitoarea fusese dată afară iar el tăcuse, Nastasia Filippovna decretează că ce auziseră reprezenta o teribilă

„murdărie“. „Hodoronc-tronc! replică Ferdișcenko. Vreți ca omul să povestească cea mai urâtă faptă din viața lui și-i mai pretindeți și strălucire. Faptele cele mai urâte sunt murdare întotdeauna [...]; de altminteri, mulți strălucesc pe dinafară și vor să pară onestitatea întruchipată...“

Un general trecut de 50 de ani povestește apoi o întâmplare de pe vremea când era tânăr sublocotenent, repartizat într-un orășel de provincie. Locuiește o vreme, împreună cu ordonanța, la o bătrână care trăia singură, „o ființă de tot nimicul, nu puteai stoarce de la ea o vorbă mai acătării“. Drept care își schimbă în curând gazda, dar constată că „baba“ i-a reținut castronul în care ordonanța îi servea supa la prânz. Supărat foc, îi face o vizită bătrânei, se repede la ea și începe s-o acopere de sudălmii. Dar femeia „șade cu fața spre mine, cu ochii holbați, nu-mi răspunde nici un cuvânt, se uită cumva ciudat și parcă se clatină“. Întorcându-se spre seară acasă, sublocotenentul află că bătrâna murise și realizează că „își dăduse sufletul în timp ce eu o ocăram“. Se duce la înmormântarea ei, începe s-o viseze noaptea, în sfârșit, după cincisprezece ani, neputând uita scena din tinerețe, ia în îngrijire permanentă două bătrâne de la un azil.

Un al treilea musafir dispus să relateze fapta cea mai urâtă din viața sa își începe povestirea spunând că „memoria inimii și conștiința“ îi indică imediat ce are de mărturisit. Totul se petrecuse cu douăzeci de ani în urmă la moșia unui prieten care tocmai fusese ales mareșal al nobilimii și care, „împreună cu tânăra lui soție, Anfisa Alexeevna, venise la țară să-și petreacă sărbătorile de iarnă“. Se apropia și ziua de naștere a soției sale și, cu această ocazie, se pregăteau două baluri. Era pe atunci la modă „în lumea bună“ romanul lui Alexandre Dumas fiul, *Dama cu camelii*. Cameliile făceau furori. Tânăra soție a guvernatorului își dorea și ea să aibă la bal, și de ziua ei, un buchet de camelii. Însă toate cameliile din județ fuseseră „sechestrare“ de o „teribilă rivală în toate“ a sărbătoritei. „Firește, s-a lăsat cu isterie.“ Îndrăgostit fără speranță de soția mareșalului, prietenul povestitorului, Petea Vorhovskoi, se dă de ceasul morții să facă rost de camelii, cu gândul că astfel ar fi putut s-o cucerească pe Anfisa. În ajunul celor două baluri, Petea exultă de bucurie: a aflat că într-un orășel apropiat s-ar mai găsi camelii la un negustor pe nume Trepalov. E hotărât ca a doua zi, dis-de-diminează, să pornească spre el. Auzind acestea, povestitorului îi

trece prin cap „o idee foarte originală”: îl scoală pe vizitiu, îl pune să înhame caii la trăsură, ajunge la bătrânul negustor, îi cumpără toate cameliile, se întoarce acasă și trimite guvernatorului buchetul pentru ca acesta să i-l ofere soției de îndată ce se va trezi. Drept urmare, Petea se îmbolnăvește de inimă rea. Leșină, plânge, face febră, e zguduit de convulsii... Peste o lună, după ce se înzdrăveneste, cere să fie trimis în Caucaz. Va fi omorât în Crimeea.

„Mărturisesc – spune povestitorul încheindu-și povestea – că mulți ani m-au chinuit remușcările: de ce, la ce bun i-am dat o lovitură atât de necruțătoare: Mai treacă-meargă dacă aș fi fost și eu îndrăgostit. Însă la mijloc n-a fost decât o ștrengărie [...]. Și poate că, dacă nu i-aș fi suflat buchetul acela, omul ar fi trăit și astăzi, ar fi fost fericit, ar fi avut succese și nu i-ar fi trecut prin minte să-și pună grumazul sub sabia turcului.“

Când îți ești singurul judecător

Acest *petit jeu* din *Idiotul* e un joc periculos: Ferdișcenko le propune musafirilor Nastasiei Filippovna o dezbrăcare rituală a sufletelor, de tipul celei descrise în mitul judecății din *Gorgias* (523a–527a). Acolo, cei morți ajung la judecată fără să poată fi identificați după chipul lor din viață. Trupul le-a rămas în urmă, iar în fața judecătorilor se prezintă doar sufletele dezgolite și, încrustate pe ele, urmele lăsate de faptele bune și de cele rele ale vieții lor. Judecătorii nu știu dacă îl au în față pe Marele Rege, pe un atotputernic al zilei sau pe un om de rând. Lor li se înfățișează doar cicatricile faptelor săpate în suflete: cele bune, când sufletul a fost sănătos sau, când e vorba de un suflet bolnav, cele „sfâșiate de biciul patimilor sau de cutele ce i-au întipărit adânc jurămintele strâmbe, nedreptatea și faptele de toate zilele“.

Spre deosebire de mitul din *Gorgias*, în romanul lui Dostoievski judecătorul și cel judecat sunt una și aceeași persoană. Jocul e periculos tocmai pentru că propune o incursiune cu deznodământ necunoscut; inculpatul pășește pe teritoriul sufletului său, dar fiindu-și singur judecător, nu există o garanție a corectitudinii sentinței. Tribunalul conștiinței nu deține un cod penal după care să judece. Jocul în sine rămâne doar o anticameră, un preambul la o judecată mai înaltă, care nu știm dacă va avea vreodată loc sau nu. Fiecare se judecă pe sine, dar cum jocul nu presupune

nici sentință și nici loc al ispășirii, se cere, într-un al doilea pas, un recurs divin. Dar dacă Dumnezeu nu există? Fiind vorba de cicatricele nevăzute ale sufletului, cine poate judeca și cine poate face dreptate? Singurul tribunal care ne rămâne este tribunalul conștiinței proprii. Nimeni altcineva în afară de mine nu vede în nevăzutul din mine. Ca tribunal, conștiința provoacă, cheamă, te trimite la sine. Rezultatul chemării nu este însă previzibil. Dacă cel care se judecă e îngăduitor cu sine? Unde e atunci pedeapsa și care, forma ispășirii? Sau dacă e prea aspru? Ferdișcenko îi propune de fapt fiecărui musafir să deschidă „ușa interzisă“ a vieții sale, să intre în încăperea în care nu poate intra nimeni altcineva și în care, ca într-o debara cu vechituri, s-au strâns cele mai urâte fapte ale vieții. Sufletul gol este cântărit acum nu de un complet de judecători (în *Gorgias* erau trei la număr), ci de însuși cel care, trăind, și-a tatuat pe suflet grozăviile făcute. Jocul e periculos, pentru că metabolizarea acestor grozăvii este imprevizibilă: de la scârba de sine (la limită, sinuciderea), la remușcare și căință sau, dimpotrivă, de la justificare, îngăduință, ipocrizie, cinism la cele mai meșteșugite forme de camuflare ale conștiinței.

Povara conștiinței morale

Omul e singurul animal dotat cu conștiință morală, iar faptul de a o avea e forma cea mai vizibilă de manifestare a libertății. Numai când *fiecare individ* al speciei își alege comportamentul dincolo de legile naturii care reglează specia în întregul ei putem vorbi de un „eu“, de opțiunile lui, de libertate, de distincția între bine și rău. Acest discernământ îi complică omului existența, pentru că îl obligă să se definească la tot pasul *pe cont propriu*. Fiecare gest se încarcă atunci de răspunderea pe care comiterea lui o presupune. Nici un animal nu „răspunde“ pentru fapta lui. Nici un animal nu are „probleme de conștiință“. Când zestrea biologică și selecția naturală decid tiparele comportamentale, alegerile personale imprevizibile și perturbatorii nu intră în joc. Doar libertatea „dereghează“ existența, de vreme ce, în virtutea ei, fiecare dintre noi se poate îndepărta de regulile stabilite în comun. Respectarea normei sau abaterea de la ea, abținerea sau excesul, implicarea totală sau indiferența și cinismul, sacrificiul sau crima,

surpriza comportamentală în general sunt, aşadar, forme ale libertăţii noastre. Viaţa noastră conştiinţă va fi încărcată cu suita alegerilor făcute pe parcursul ei. Iar când alegerile sunt, potrivit codurilor etice în vigoare, condamnabile moral, se pune problema *cum convieţuieşte fiecare dintre noi cu „faptele urâte“ acumulate de-a lungul existenţei sale*. Omul este singurul animal care se căieşte, minte, se eschivează, nu recunoaşte, mărturiseşte, se sinucide, uită, camuflează, repară, cere iertare, plăteşte pentru ce-a făcut, suferă, este duplicitar. Cum negociezi cu răul comis? Cum faci ca să-l poţi uita? Iar dacă nu-l poţi uita, cum faci să poţi trăi mai departe cu el, teribil fiind, iar tu, făptaşul lui? Care sunt camuflajele conştiinţei?

E oare obligatoriu să ai ceva de ascuns?

Există oameni, cum s-a spus, care ar fi putut trăi într-o casă cu pereţi de sticlă. Sau care l-ar fi putut avea ca vecin de cameră pe Dumnezeu. Nimic, în viaţa lor, nu a avut de ce să fie ținut departe de privirea celorlalţi. Fiecare dintre noi a întâlnit, măcar o dată în viaţă, un om despre care, gândindu-se la felul în care a trăit, ar fi înclinat să spună: „Nu a avut ce ascunde, nu a avut ce uita, nu a ştiut ce e minciuna, nu a cunoscut duplicitatea, nu a avut pentru ce să se căiască“.

Modelul literar al acestui tip uman este neîndoielnic Alioşa Karamazov. Deviza vieţii sale este: „Vreau să trăiesc pentru nemurire“ şi, deci, „pe placul lui Dumnezeu“. Optând astfel, Alioşa *se separă de orice formă a răului*. Hotărâse, spune autorul, „să iasă din bezna răutăţii omeneşti la lumina iubirii“, fapt care explică timpuria lui opţiune pentru viaţa monahală. Existenţa lui Alioşa, sau a lui Mîşkin în *Idiotul*, cele două personaje îndumnezeite ale lui Dostoievski, aduce cu sine adierea unei alte omeniri. Când Anastasia Filippovna îl ia ca arbitru şi ca suprem sfetnic al vieţii sale pe prinţul Mîşkin („Prinţe, i se adresă pe neaşteptate Nastasia Filippovna [...], să mă mărit sau nu cu Gavrilă Ardalionovici Ivolghin? Voi face cum spuneţi dumneavoastră.“), întrebată ce autoritate are prinţul ca să-i hotărască astfel viaţa, ea răspunde: „E primul om din viaţa mea pe care l-am simţit că mi-e sincer devotat. El a avut încredere în mine din prima clipă,

am și eu încredere în el“. *Încrederea* este aici cuvântul-cheie, pentru că nici o conviețuire comunitară nu poate exista fără ea. Din ea derivă și ideea creștină a *griji de seamă*: suferința celorlalți e și a ta, răul lor e și al tău. De ce ai face atunci răul, de vreme ce, făcându-i-l altuia, ți-l provoci deopotrivă și ție? În aceste condiții remușcarea nu mai are obiect, iar răul nu mai are pe unde să intre în lume. Ce-ar mai avea de ascuns acum conștiința, când e ca o apă limpede și adâncă în al cărei străfund poți să privești liniștit?

Conștiința e un moft. Nu e oare mai simplu să nu dai nimănui socoteală?

Să suprimi conștiința și cortegiul de remușcări care o însoțește adesea pare mai confortabil decât să porți un dialog stânjenitor cu ea. În acest caz intră în discuție însăși justificarea „organului“ care face distincția dintre bine și rău, conștiința morală însăși. De ce ar fi conștiința mai mult decât o superstiție? Creierul, da, e un organ cu funcții cognitive clare, iar reprezentările pe care le produce și judecățile pragmatice au gradul lor evident de necesitate. Dar conștiința morală? Ce grad de necesitate are ea? E o „secreție“ a creierului? Nici vorbă. E o simplă achiziție culturală intrată în lume pe linia religiei iudeo-creștine. De unde ar rezulta, cum credea un gânditor german, că legea morală e sădită a priori „în mine“? Dacă ne debarasăm de această „superstiție“, ștergerea diferenței dintre bine și rău devine dintr-odată posibilă. În această situație se află „eroii demonici“ ai lui Dostoievski. Iată-l, de pildă, pe Ivan Karamazov, în acea noapte febrilă în care e vizitat de diavol. Ce-i spune Ivan lui Alioșa că i-a băgat diavolul în cap?

„Conștiința! Ce este conștiința? E o născocire de-a mea. Și atunci de ce îmi fac atâta sânge rău? Din obișnuință. Acea obișnuință atotstăpânitoare pe care omenirea a dobândit-o în decurs de șapte mii de ani. Să ne lepădăm de obișnuință și vom ajunge zei.“⁴⁰

Ce-i mai spusese vizitatorul nocturn lui Ivan?

„Odinioară a fost cum a fost, dar acum se folosesc tot mai mult torturile morale, cum ar fi, bunăoară, muștrările de conștiință și alte asemenea bazaconii. E și asta o modă, pe care tot de la voi am împrumutat-o, de când cu «îmblânzirea moravurilor» voastre! Și cine crezi că profită de pe

urma lor ? Numai cei lipsiți de conștiință, pentru că, din moment ce nu există conștiință, nu mai poate fi vorba nici de remușcări. Și cine suferă, în schimb? Oamenii de treabă, care au mai păstrat un pic de conștiință și de onestitate...“⁴¹

Știi, dar nu-ți pasă

Deși conștient de vinovăția lui, celălalt „erou demonic“, prințul Nikolai Vsevolodovici Stavroghin, își evaluează perfect ticăloșiile, dar acest lucru nu-i provoacă vreo comoție. Este frigid etic. Conștiința lui morală e pur teoretică, dar pragmatic nefuncțională. Are un nume, s-a spus, care trimite la cuvântul elin *stávros*, „cruce“, dar Stavroghin „nu se dovedește demn de crucea pe care vrea s-o poarte. «Pedepsele» pe care și le aplică nu reprezintă decât niște colosale demonstrații de voință. [...] Asemenea unui fachir, Stavroghin se culcă liniștit pe patul de cuie al remușcărilor sale“⁴². De fapt, îi e lehamite de bine și de rău, deși distincția creștină dintre ele îi e familiară. Spovedania către Tihon e o spovedanie fără de căință. Dacă vrea să răspândească în oraș paginile cumplitei spovedanii pe care le dă lui Tihon să le citească, o face ca să aducă lumii la cunoștință că nu are nevoie de judecata nimănui și că sinuciderea care urmează publicării va fi făcută „la rece“, din oboseală și din dispreț față de viață.

Strigi în gura mare răul făcut

Nu poți spune că nu ai făcut lucruri reprobabile, pe care majoritatea oamenilor sunt înclinați să le ascundă. Dimpotrivă, ai făcut din plin, numai că, spre deosebire de cei care le camuflează și le rumegă în ascuns, mărturisești la tot pasul răul făcut. Și continui să-l faci. Este, așa zicând, căința de tip rusesc. Strigi în gura mare cât de ticălos ești. Ticăloșia–mărturisirea–căința creează un lanț reiterat la nesfârșit, ducând în final la un straniu „echilibru comportamental“. De vreme ce respecți secvența „mărturisire–căință“, care urmează faptei urâte, poți continua să faci răul cu conștiința împăcată. Nu vei ascunde niciodată nimic din ce a fost sau este reprobabil în purtarea ta. Altfel spus, nu există cameră ascunsă, nu există ușă interzisă. În încăperile în care vizitatorul va intra totul e însă vraiste. Cotloanele conștiinței tale, cu ignominiile și nemerniciile tale cu tot sunt

deschise oricui și vizitabile ca atare. Ce autentic ești! „Priviți! Acesta sunt! Nu am nimic de ascuns!“

E cazul *Jurnalului* lui Tolstoi. În tinerețe, contele avea o înaltă conștiință morală, dar nu și resorturile interioare ale voinței pentru a se conforma comandamentelor ei. Pierdea sume uriașe la masa de joc, își vindea moșiile una câte una ca să-și poată plăti datoriile, frecventa cu asiduitate bordelurile din Sankt Petersburg și Moscova, avea boli venerice pe care le transmitea mai departe, dispunea sexual de țișăncile și fetele iobagilor de pe moșia lui. Se detesta făcând toate astea, simțindu-se profund vinovat. Pe 9 octombrie 1900, face în *Jurnal* elogiul uitării („distrugerea amintirii e o mare fericire“), spunând că, dacă nu am uita, am trăi un infern, fiind obligați să coabităm cu „toată josnicia vieții noastre trecute“. Se consideră esențialmente rău și vicios. („Uimitor lucru: eu știu despre mine cât sunt de rău și de prost, în timp ce alții mă consideră genial. Cum o fi cu ceilalți oameni?“ – 3 august 1902. – „În mine sălășluiesc toate viciile, și încă în cel mai înalt grad: și invidia, și cupiditatea, și zgârcenia, și voluptatea, și vanitatea, și ambiția, și mândria, și răutatea.“ – 21 septembrie 1905) Se consideră brută și incontinent sexual. În același timp, ar vrea să împartă vina cu femeile cu care își satisface poftele sexuale. Nu erau ele oare întruparea ispitei, urmașe în linie dreaptă ale Evei? Avea 19 ani când notează în *Jurnal*: „Cine altcineva dacă nu femeia este cu adevărat cauza senzualității, a indulgenței, a frivolității și a feluritelor alte vicii din noi?“ (16 iunie 1847).

Când se însoară (la 34 de ani), îi propune soției sale, Sofia, convenția transparenței totale: lectura reciprocă a jurnalelor. Între cei doi soți, gândește Tolstoi, nimic din viața celuilalt nu trebuie să rămână ascuns. Cum spune atât de nimerit Paul Johnson, în capitolul dedicat scriitorului rus în cartea sa *Intellectualii*, Tolstoi a fost adeptul „politicii de *glasnost*“, obligându-și soția, imediat după căsătorie, să-i citească jurnalele pe care începuse să le țină când avea 19 ani. Și Johnson comentează:

„Aceasta a fost îngrozită să descopere – pe atunci jurnalele aveau o formă total necenzurată – că ele conțineau detalii ale întregii lui vieți sexuale, inclusiv vizitele la bordouri și actele sexuale cu țișănci, prostituate, localnice, propriile sale iobage și, nu mai puțin important, prietenile mamei sale. Prima ei reacție a fost: «Ia-ți înapoi cărțile astea îngrozitoare – de ce mi le-ai dat?»“⁴³

Punerea reciprocă la dispoziție a jurnalului pe care-l ținea fiecare a transformat căsnicia celor doi într-un infern, generând o atmosferă de bănuială continuă și de supraveghere reciprocă. Jocul „transparenței totale” a devenit în final un joc „de-a v-ați ascunselea”. La bătrânețe Tolstoi nu mai știa unde să-și ascundă notele de jurnal ca să nu le citească Sofia. A găsit până la urmă ascunzătoarea ideală: coburii șei.

Cecitatea morală. Nu ai nimic să-ți reproșezi

În *Amintiri din Casa Morților*, Dostoievski povestește, după cei patru ani de detenție trăiți în Siberia, cum se raportau deținuții, în majoritatea lor mari criminali, la propriile fapte:

„Acest ton general se vădea în afișarea unei demnități personale cu totul aparte, care stăpânea pe fiecare deținut, ca și cum calitatea de ocnaș, de osândit, i-ar fi conferit fiecăruia un titlu de mare cinste. Nici un semn, oricât de mic, de rușine ori de căință. [...] E puțin probabil ca vreunul măcar să se fi recunoscut în sinea lui vinovat de o faptă nelegiuită.”⁴⁴

Iar Dostoievski continuă povestind că nici față de alții nu recunoșteau ce făcuseră: dacă cineva le reproșa nelegiuirile, se alegea cu o ploaie de înjurături care nu contenea multă vreme. O ultimă modalitate de raportare la sinele propriu este, așadar, inocentarea totală a comportamentului tău: indiferent de răul pe care îl faci, nu ai nimic să-ți reproșezi, pentru că de fiecare dată pornești de la gândul că, orice ai face, ești de fiecare dată perfect îndreptățit. Tu, pe tine, nu te pui niciodată în cauză. Altfel spus, ai de fiecare dată dreptate, iar ceilalți, niciodată. Te vei distribui în rolul de victimă și vei fi încercat de o nesfârșită autocompătimire. În acest caz, nu se pune întrebarea cum conviețuim cu răul din noi, de vreme ce nu-l identificăm niciodată în noi, ci doar în ceilalți.

Internalizarea vinei. Imaginația morală

Profitând că Urie hititul se află pe câmpul de luptă, regele David și-o aduce în palat pe Batșeba, soția acestuia, și se culcă cu ea. Apoi, ca să o păstreze pentru sine, dă ordin comandantului oștirii să-l trimită pe Urie în prima linie a luptei, cu speranța că acesta va fi ucis. Ceea ce se și întâmplă.

Văzând săvârșirea acestei duble fărădelegi, Dumnezeu îl trimite la David pe profetul Natan cu următorul mesaj:

„«Pe nevasta lui Urie hititul ți-ai luat-o ca să fie nevasta ta, iar pe el l-ai ucis cu sabia amoniților. Drept care nu se va depărta sabia de casa ta în veci...» [...] Atunci David i-a zis lui Natan: «Am păcătuit împotriva Domnului!»“ (2 Samuel 12, 9–13)

În această fabulă, în care se semnalează pentru prima dată în analele omenirii un act declarat de căință, Dumnezeu reprezintă „conștiința morală“ (*das Gewissen*, o vor numi mai târziu, odată secularizarea împlinită, filozofii nemți) care, obiectivată în felul acesta, trebuie să-ți provoace frică. Ca să vrei să faci binele sau ca să te simți rău când faci răul (și ca să te căiești), trebuie să porți în tine o supraconștiință evaluatoare a comportamentului tău. Aceasta este, în termeni alegorici, Dumnezeu și, de aici, „frica de Dumnezeu“, care e de fapt bună-cuviință. Când Dumnezeu e înlocuit de conștiința secularizată, de *remușcarea fără trans cendență* și lipsită de frica de infern, infernul se mută în tine.

Acest fenomen de internalizare a vinei este primul simptom al apariției conștiinței morale. El se bazează, dacă suntem dispuși să folosim termeni încă mai prețioși, pe *tranzitivitatea eului*. Ceea ce-nseamnă că ești capabil să înțelegi consecințele faptei tale mutându-te în pielea celuilalt. Tranzitivitatea eului este *un act de imaginație morală*, prin care făptașul transferă asupra lui suferința pe care ar urma să o producă (sau i-a produs-o deja) celuilalt. Fiind capabil să deschizi un spațiu între altul și tine (să-l numim „spațiul moralității“) și să te miști liber și tranzitiv de la el la tine și de la tine la el, fie te abții să faci lucrul reprobabil, fie, făcându-l, te căiești, considerându-te ultimul om și cerând o pedeapsă pe măsură. *J'ai voulu tuer, je dois être tué*. Trebuie spus că mișcarea în spațiul moral al tranzitivității eului este extrem de dificilă: prin natura noastră egoistă suntem înclinați să fim îngăduitori cu ticăloșiile proprii, dar vehemenți și necruțători cu ale celorlalți.

Note

39. F.M. Dostoievski, *Idiotul*, trad. de Emil Iordache, Polirom, Iași, 2011, cap. XIV, pp. 162–172.

40. F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov*, trad. de Ovidiu Constantinescu și Isabella Dumbravă, Corint, București, 2015, vol. II, p. 399.

41. F.M. Dostoievski, *op.cit.*, pp. 384–385.

42. Valeriu Cristea, *Dicționarul personajelor lui Dostoievski*, Cartea Românească, București, 1983, pp. 400 și 402.

43. Paul Johnson, *Intelectualii*, trad. de Luana Stoica, Humanitas, București, 2002, p. 172.

44. F.M. Dostoievski, *Amintiri din Casa Morților*, trad. de Nicolae D. Gane, prefață și cronologie de Camelia Dinu, Litera, București, 2014, p. 37.

„Balamucul erotic“. Dezordinea intimului

Dacă nu mă înșel, Petre Țuțea e cel care a folosit sintagma aceasta, referindu-se la psihanaliză. O putem însă lărgi, gândindu-ne la întreg teritoriul existenței noastre în care lucrurile o iau cel mai frecvent razna: *sexualitatea*. Dar de ce ar fi sexualitatea locul din ființa noastră în care componenta morală devine cel mai lesne failibilă? De ce pulsunile sexuale („calul negru“, cum l-a numit Platon) fac ravagii în viața celor mai respectabili oameni și de ce bârfa își află tocmai aici obiectul ei preferat și inepuizabil? De ce e legată mereu de sex camera cea mai bine păzită din existența noastră, depozitul nostru de taine?

Un instinct tabuizat

Răspunsul la îndemână pare să fie acesta: pentru că pe teritoriul sexului se dă o aprigă luptă între ceea ce suntem înclinați să facem și ceea ce e interzis să facem potrivit celor mai ferme tabuuri sociale. Sau, dacă e să folosim o terminologie freudiană, pentru că pe teritoriul sexului se înfruntă principiul plăcerii (care ne ghidează în mod spontan viața) cu principiul realității (care-l subordonează pe „ce ne place să facem“ lui „ce trebuie să facem“). Spre deosebire de foame și frică, instinctul sexual este singurul tabuizat. Nimeni nu te judecă moral dacă, fiindu-ți foame, mănânci prea mult sau dacă, într-un acces de panică, fugi de rupi pământul. În schimb, când e vorba de sex, rigorile sunt (sau au fost până în urmă cu câteva decenii) totale și, prin urmare, clandestinitatea care-l însoțește când se abate de la normă e maximă, tocmai pentru că ființa comunității se simte pusă în pericol. Făcând ceea ce e interzis să facem, ajungem să ne fie rușine de ceea ce facem și de ceea ce nu ne putem abține să facem. Dependența de sex devine de aceea terenul propice al remușcărilor, al ascunderii, al extremului

camuflaj. Spre deosebire de regret, care îți dă un inconfort legat de ceea ce n-ai făcut în viață deși ai fi putut să faci, remușcarea te chinuie în legătură cu un lucru pe care l-ai făcut deși ai fi putut, la o adică, să nu-l faci. În liniștea nopții când, vorba lui Musil, „omul nu mai are pe el decât cămașa de noapte și sub ea, numaidecât, este caracterul lui“, putem încă spera că vom găsi o formă de coabitare cu noi înșine. Căci există o limită în severitatea asprei judecări de sine, pe care a sesizat-o perfect Wittgenstein în *Însemnări postume*:

„Nimeni nu poate spune cu adevărat despre sine că este un gunoi. Căci, dacă o spun, poate fi într-un sens adevărat, dar eu nu pot să fiu pătruns de acest adevăr: altfel ar trebui să înnebunesc sau să mă schimb.“⁴⁵

Urmarea e că nu voi spune acest adevăr. Nu voi spune despre mine că sunt un nemernic sau, dacă o voi spune, voi lăsa să se înțeleagă că nu e chiar așa. Dar când rămânem doar cu noi și suntem singurii care știm ce am făcut (am fost duplicitari, am trădat, am avut vieți duble), suntem deopotrivă făptașii și judecătorii faptelor noastre. Acolo căutăm justificări pentru „obișnuitul hățiș de disimulări și minciuni“ (Paul Johnson), găsim scuze și sfârșim căzând la o înțelegere cu noi.

Cazul lui Freud. Se descurcă fiecare cum poate

Să ne oprim o clipă la culisele vieții intime a celui mai „avizat“ analist al pulsionilor sexuale și maestru al disimulărilor. Parte din comentatorii operei lui Freud au căzut de acord că la baza somptuoasei sale construcții psihanalitice se află natura psiheei lui incestuoase, documentată printr-o confesiune pe care acesta o face în corespondența sa: la 40 și ceva de ani, Freud îi relatează mai tânărului prieten Fliess că *trezirea libidoului său* a avut loc către vârsta de patru ani, când, pe parcursul unei călătorii nocturne cu trenul între Leipzig și Viena, „trebuie că a văzut-o goală pe mama sa“. În cartea pe care i-a dedicat-o lui Freud și care a stârnit indignarea hagiografilor, Michel Onfray comentează astfel episodul:

„Pornind de la o dorință de copil, *a-și vedea mama goală*, Freud începe să-și eșafodeze edificiul conceptual. Ce a trăit el, a trăit neîndoiește toată lumea. Mai mult: din eternitate toată lumea a trăit asta și toată lumea va trăi asta până la sfârșitul veacurilor. Dacă vom coborî până la originile

umanității, vom găsi acest sentiment [...]: a-ți dori mama, a experimenta gelozia față de tată. [...] Restul operei, se știe, suferă de această patologie incestuoasă care nu încetează să-l bântuie pe Freud: complexul lui Oedip, bineînțeles, care e cheia de boltă a acestei catedrale psihopatologice, dar deopotrivă și sateliții lui...“⁴⁶

La suprafață, viața lui Freud se înscrie perfect în parametrii respectabilității burgheze a epocii sale: Freud „își întemeiază un cămin“, are o situație financiară înfloritoare, are o soție iubitoare și șase copii și o profesiune care-i aduce celebritatea mondială. Pe care o merită nu atât prin performanță medicală, cât prin hipnoza intelectuală pe care o exercită noua „disciplină“, propunând o formă de delir personală drept inovație științifică. Nu e puțin lucru să convingi lumea că ai descoperit o teorie general valabilă în perimetrul de experiență al propriei vieți și luând-o pe aceasta ca bază inductivă. Dar pe noi nu ne interesează acum în ce măsură psihanaliza este sau nu o bătaie de câmpi, ci măsura în care o teorie socotită revoluționară în interpretarea psihicului pornind de la viața sexuală atrage sau nu după sine o revoluție sexuală, în speță o strategie de emancipare a pulsionilor sexuale de constrângerile codurilor moral-culturale. Discursul freudian pare a consfinți *impasul absolut* în care ne aflăm ca ființe condiționate sexual în contexte moral-culturale bine definite. Acest impas poate fi formulat în următorii termeni: de vreme ce supunerea față de constrângerile „moralei civilizate“ a societății generează suferință, frustrare sexuală și nevroză, de vreme ce, pe de altă parte, orice ființă umană este în mod natural hedonistă, guvernată de „principiul plăcerii“ și situată astfel în mod natural dincolo de morală, conflictul care se creează între normă și sex este ireductibil. „Principiul realității“ nu poate fi programatic transgresat. El ține sub control viața socială de la începutul începuturilor, împiedicând universalizarea „balamucului erotic“ și generând, compensator, un cortegiu de frustrări sexuale. Nimeni nu poate gândi la scara istoriei umane o formă de conviețuire care să satisfacă natura noastră hedonistă, așa cum poate gândi – și cum a fost gândită, de pildă, sub forma proiectului liberal – o formă optimă de conviețuire politică. Ce e atunci de făcut?

Freud nu a pledat, cum bine s-a spus, nici pentru mănăstire, nici pentru bordel. Dat fiind că un proiect al fericirii nu poate fi gândit la scara umanității, fiecare se descurcă cum poate, creându-și, sub camuflajul

respectabilității, mica lui clandestinitate. În *Inconfortul în civilizație*, Freud spune:

„Fericirea, în accepțiunea ei moderată în care e recunoscută ca posibilă, e o problemă de economie libidinală individuală. Nu există aici un sfat care să poată fi dat tuturor; fiecare va trebuie să încerce să descopere pe cont propriu forma în care va putea gusta din plin fericirea.”⁴⁷

Fiecare, așadar, cu propriul său „stil libidinal“, fiecare cu propria sa strategie de viață sexuală. Și Freud a avut-o pe a sa: și-a adus cumnata, Minna Bernays, să locuiască sub același acoperiș cu el și cu soția lui, Martha.⁴⁸ Vor trăi toți trei împreună aproape o jumătate de secol. Apartamentul din Berggasse are șaptesprezece camere, dar Minna se instalează într-o cameră al cărei acces la toaletă presupune trecerea prin dormitorul surorii și al soțului ei, dar și accesul lui Freud la intimitatea cumnatei sale. Minna răspunde la telefon prezentându-se „Frau Freud“. Având de crescut șase copii (trei fete și trei băieți), Martha nu-l poate însoți pe Freud în vacanțele sau în călătoriile sale. Îi ține locul sora ei, cu care acesta face „mici excursii“, cum le numesc hagiografii lui Freud, cu precădere în perioada 1898–1920 (Freud trecuse de patruzeci de ani): Florența, Lac de Garde, Bad Gastein, Roma, Alpi, Tirol, Berchtesgaden, Neapole, Atena... În 1919, în timp ce Martha se află într-un sanatoriu pentru a se reface după gripa spaniolă, Freud urmează, însoțit de sora soției, o cură de o lună, peste vară, la Bad Gastein, invocând nevoia de a-și reface forțele în vederea iernii. „Încântătoare“ sunt și epistolele pe care, din „micile excursii“, Freud i le scrie Marthei, rămasă cu copiii acasă. El îi relatează cât de reușită e vacanța cu Minna, cât de luxoase sunt hotelurile în care stau, ce vreme bună au, de ce peisaje nemaipomenite au parte, cât de delicioasă este mâncarea, cât de minunate sunt concertele la care se duc, una peste alta, cât de bine se odihnesc. Și încheie spunând: „Avem amândoi un aer fericit, păcat că nu poți să ne vezi“.

Fiind un „om de știință“, Freud pleca de la „premise științifice“ (descoperită așa cum aminteam, prin reducere la „baza de date“ pe care i-o pune la dispoziție propria viață) potrivit căreia „un comerț sexual satisfăcător“ nu poate dura într-o căsnicie mai mult de trei-cinci ani și, în general, atât cât durează perioada din viața cuplului dedicată procreării. Singura soluție care se impunea de la sine, pentru anii care urmau

„comerțului sexual satisfăcător“ în cuplu, era fie adulterul, fie, în contextul moralei dominante, abstenența soldată cu nevroză. În *Morala sexuală „culturală“ și nervozitatea modernă*, Freud scrie:

„Remediul contra nervozității decurgând din căsnicie ar fi mai degrabă infidelitatea conjugală; or, cu cât mai mult o femeie a avut parte de o educație mai riguroasă, cu cât a luat mai mult în serios exigența culturală, cu atât ea respinge mai mult acest remediu și, în conflictul care se naște între dorințele ei și sentimentul datoriei, își caută refugiul în nevroză.“

Iar Michel Onfray comentează:

„Să reținem din acest text că, din vârful buzelor și oarecum în treacăt, Freud teoretizează adulterul burghez în scris și îl legitimează în mod secret în viața sa privată: nu vorbește de necesitatea de a facilita și liberaliza divorțul, nu invită la o viață sexuală liberă, nu celebrează libertinajul, cu atât mai puțin revoluția sexuală, nu descurajează căsătoria, nu ponegrește familia spunând că n-ar trebui fondată. Nimic din toate acestea. Se mulțumește să dea o rețetă veche de când lumea: cinstitul vechi adulter...“⁴⁹

Freud și-a adaptat „balamucul erotic“ la epoca în care trăia. Nu era una a libertinajului, ci, dimpotrivă, a absternețelor, a frigidității și a nevrozelor, așa cum Freud o cunoaște foarte bine de la doamnele din Viena care poposeau în cabinetul său. Era epoca „moral-culturală“ a celor mai severe rigori, pe care doar puțini le puteau transgresa fără urme de traume psihice, în imoralitatea adulterului și, eventual, a unei soluții incestuoase. A fost cazul lui Freud însuși. Cei care nu reușeau să încalce senini norma etică creștină se mulțumeau să poposească pe faimosul divan psihanalitic freudian.

Sfârșitul de secol XIX lăsa, așadar, în urmă ceea ce Europa descoperise cu un secol în urmă: *libertinajul*, eliberarea de „mizeria sexuală generalizată“ camuflată sub masca „moralei sexuale civilizate“. În libertinaj, clandestinitatea trăirii erotice dispare și „balamucul erotic“ este teoretizat și adus la lumină ca „eliberare sexuală“. În forma abolirii norme morale tradiționale, o nefericire sexuală generalizată va fi înlocuită cu alta.

Povestea începe în Anglia, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea – cu poetul epocii Restaurației, John Wilmot (1647–1680), celebru în timpul vieții mai ales pentru poemul satiric *A Satyr Against Reason and Mankind* –, și va cunoaște în paralel, în deplină sincronicitate culturală (până în prima parte a secolului al XIX-lea), o variantă engleză și una, mult mai

fecundă, franceză. Contururile acesteia sunt trasate în Franța de Crébillon-fils (*Les Égaréments du cœur et de l'esprit*, 1736), trecând prin Denis Diderot (*Les bijoux indiscrets*, 1748), deturnate apoi către violență și pedofilie, până la marchizul de Sade (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, 1785, *La Philosophie dans le boudoir*, 1795, *La Nouvelle Justine* și *L'Histoire de Juliette*, 1797) și sfârșind cu capodopera romanului epistolar a lui Pierre Choderlos de Laclos, *Les Liaisons dangereuses* (1782). Mă voi opri, pentru varianta engleză a libertinajului, la Shelley, iar pentru cea franceză, la Benjamin Constant și Madame de Staël.

Cazul lui Shelley. Varianta engleză a „balamucului erotic“

Alături de Byron și Keats, Shelley a făcut parte din marea triadă a poeților romantici englezi de început de secol XIX. Chipul lui angelic nu prevestea nimic rău, cu atât mai mult cu cât în mod declarat își pusese viața în slujba „umanității“, a „progresului omenirii“ și a „reformării morale a speciei“.⁵⁰ Numai că din această reformare făcea parte și ideea programatică a unor tineri care aveau să-și trăiască viața sexuală în comun. „De-a lungul vieții sale adulte, spune Johnson, Shelley a căutat cu perseverență să se înconjoare de femei tinere, cu care să trăiască în comun și care să fie împărțite de toți bărbații care aparțineau grupului – cel puțin teoretic.“⁵¹ Shelley a mers până acolo încât a încercat să-și elibereze cele patru surori mai mici de „morala închistată“ a casei părintești și să le aducă lângă el, pentru a le include într-o comunitate sexuală animată de „idealuri estetice“, din care, evident, urma să facă parte și el. Avea o atracție specială pentru delictul sexual (cocheta cu incestul), pe care îl îmbrăca însă în idealul „Frumuseții Intellectuale“ și al... „Virtuții“. Dar nu i-a izbutit niciodată mai mult decât o poligamie restrânsă, căsătoriile sale presupunând coabitarea cu două-trei tinere, pe care le prezenta ca „prietene ale soției“. Se retrăgea cu ele în câte un colț mai îndepărtat al țării, în Ținutul Lacurilor sau în Țara Galilor, reușind peste tot să-și contrarieze vecinii. Demn de notat e că femeile care intrau în acest *ménage à trois* sau *à quatre* au refuzat de fiecare dată oferta lui Shelley (li-i pune la dispoziție pe prietenii săi) de a se comporta la fel de liber ca el. După cum vom vedea că i se întâmpla și lui

Benjamin Constant, Shelley se îndrăgostea cu ușurință. Iată și formularea mordantă, caustică a lui Paul Johnson: „Dragostea lui Shelley era adâncă, sinceră, pasională, cu adevărat nesfârșită – dar își schimba întotdeauna obiectul”⁵². Și tot aida colegilor săi francezi, „Shelley a considerat întotdeauna că beneficia de o perpetuă dispensă de la regulile normale ale comportamentului sexual”⁵³, pe care nu le identifica defel cu virtutea, ci doar cu ipocrizia. În consecință, se considera un deschizător de drumuri și spera că la un moment dat societatea se va trezi și-i va călca pe urme. Deja la 19 ani, scria unei tinere doamne: „... tânjesc cu ardoare după vremea când omul va îndrăzni să trăiască în conformitate cu *Natura & Rațiunea*, și deci cu *Virtutea*“. Orice ideal, privit dinăuntru celui care-l slujește, are toate îndreptățirile să devină lege a umanității. De ce n-ar fi chemat să pună ordine în lume tocmai „balamucul erotic“, dacă stă sub semnul Rațiunii și Virtuții?

Varianta franceză a libertinajului. Apogeul „balamucului erotic“

În Franța, în bună măsură contemporan cu Shelley, *Benjamin Constant* atinge, în viața-i privată, apogeul „balamucului erotic“. Va fi ajutat s-o facă de Madame de Staël, cu care va alcătui un cuplu celebru în lumea literară europeană de la început de secol XIX. *Jurnalul intim* al lui Benjamin Constant, precum și corespondența cu familia, prietenii și iubitele sale, apărute postum, în 1895, la 65 de ani după moartea autorului, reprezintă documente pasionante pentru intrarea în lume a libertinajului.⁵⁴

Întemeietor al liberalismului francez, Constant a fost una dintre cele mai strălucite minți ale veacului său. Lui îi datorăm, făcută în cea mai concisă formă, una dintre distincțiile importante din gândirea politică a Europei. Discursul său rostit la Ateneul Regal din Paris în 1819, intitulat *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, în care e explicată magistral deosebirea dintre democrația totalitară a Atenei antice și cea individualistă a epocii moderne, nu are mai mult de douăzeci de pagini.

Viața lui privată a fost însă cu adevărat un „balamuc erotic“. Editorul și comentatorul *Jurnalului intim* (Constant nota în el folosind caracterele alfabetului elin), D. Melegari, vorbește de „primejdioasele-i instincte la care

n-a știut niciodată să renunțe“. Constant fusese un copil precoc. Nu avea nici 10 ani (în 1777) când compunea, în scrisorile sale trimise din Olanda (era în compania tatălui) bunicii sale rămase la Lausanne, adevărate prestidigitații intuitiv-erotice:

„Câteodată mă văd cu o fetiță englezoaică de vârsta mea, pe care o prefer lui Cicero, Seneca etc. Ea mă învață Ovidiu, pe care nu l-a citit niciodată și de care nici măcar n-a auzit vorbindu-se, *dar îl descopăr în întregime în ochii ei.*“

Uimitoarea lui precocitate intelectuală a fost perturbată de o fragilitate emoțională care nu a depășit niciodată stadiul adolescenței. „Această figură de cerebral sensibil, căruia-i lipsea voința“, cum atât de bine l-a caracterizat unul dintre biografi săi, a ales întotdeauna în viața sentimentală prost și păgubos sau, mai corect spus, *nu a putut de fapt niciodată alege*. „Inima mea obosește de tot ce are și regretă tot ce nu are“, notează la un moment dat. Jurnalul său intim pune în scenă un personaj de un rafinament intelectual neverosimil, incapabil să se apere de acele „primejdioase instincte“, care au lăsat în urma sa, distrugându-l întâi pe sine, un lung șir de dezastre existențiale. „*La plus grande cause de l’agitation de ma vie est le besoin d’aimer*“, notează Constant în *Jurnal* în 1806. Constant nu era un Don Juan, ci un personaj care își gestiona sentimentele într-o manieră catastrofală. Era bâlbâit afectiv. De îndată ce cucerea femeia dorită, i se părea că împlinirea se afla în alt punct al vieții decât cel pe care-l atinsese. Cheltuia atunci o enormă energie sufletească pentru a ajunge în următorul punct dorit (era un formidabil seducător care făcea risipă de cuvinte mari), după care, regretând ce pierduse, cheltuia aceeași energie pentru a reveni în punctul de unde plecase. „*Incapable d’aimer toujours le même objet, était incapable de s’en détacher*“, spune D. Melegari în Introducerea la *Jurnal*. Era un amestec paradoxal de „inconstanță și fidelitate“. „Eternele dumitale iubiri – îi scrie la un moment dat Anna Lindsay, una dintre iubitele și confidentele sale – sunt un lucru de tot hazul: iubești când ai chef, asemeni celor care adorm și se trezesc când vor ei. Nu părăsești niciodată și iei mereu mai mult.“ Era atras cu precădere de ceea ce însemna *une femme d’esprit*, capabilă să-i stimuleze resursele spiritului și să-i provoace creativitatea, după care, obosit de risipa de inteligență, cultură și dorință de afirmare a „femeii superioare“, visa o căsnicie, simplă, senină, liniștită, în

compania unei femei bune și fără ambiții intelectuale.

Începutul vieții sale afective e prodigios. Benjamin Constant o cunoaște pe Madame de Charière, *une femme d'esprit* care întruchipa secolul al XVIII-lea în tot ce avea el mai bun (era autoare dramatică, libretistă, compozitoare, eseistă, iar câteva dintre romanele ei erau celebre în epocă), în 1787, când el avea 20 de ani, iar Isabelle de Charière cu 27 de ani mai mult decât el. În castelul ei de la Colombier, în apropiere de Neuchâtel (Elveția), unde se cunosc, cei doi petrec două luni de fericire, care-l vor face pe Constant să exclame mai târziu „*Il n'y a qu'un Colombier au monde!*“. Se sculau dimineața, fiecare în camera lui, și începeau un schimb epistolar frenetic (scrisorile circulau între cele două dormitoare), care dura ore în șir, urmat de întâlniri *face-à-face* transfigurate de precedentul lor spiritual. Benjamin Constant va hrăni în continuare această primă iubire, transformând-o pe Madame de Charière, după despărțirea de ea („*Adieu, vous qui avez embelli huit ans de ma vie...*“, îi scrie el în 1796), în confidenta lui și ținând-o ani de zile la curent cu vâltorile vieții sale sentimentale, inclusiv cu proiectele de căsătorie. (Avea, cum s-a spus, „marota mariajului“.) E greu de apreciat cât i-a convenit Isabellei de Charière rolul în care a distribuit-o Constant în scenariul vieții sale. După ce o întâlnește pe Madame de Staël, în 1794 (el avea 27 de ani, iar Germaine de Staël cu doi ani mai mult), îi va scrie Isabellei de Charière aceste rânduri care se vor flatante, dar care în fond nu fac decât să vexeze:

„Este a doua femeie din viața mea care ar fi putut să facă pentru mine cât tot universul la un loc... E o ființă aparte, o făptură superioară, așa cum poți întâlni doar o dată într-un secol...”

Din clipa în care o cunoaște pe Madame de Staël, în viața lui Constant se dezlănțuie „balamucul erotic“. Relația celor doi, celebră, cum spuneam, în toată Europa (în castelul de la Coppet, din cantonul elvețian Vaud, se reuneau, în jurul Doamnei de Staël, personalități de vârf ale unei intelectualități cosmopolite, rămase în istorie sub numele „Le Groupe de Coppet“; își adorau toți gazda ca pe un idol), va dura, cu despărțiri repetate și reveniri, cincisprezece ani. Despre acest „idol“ a cărui glorie creștea cu fiecare zi care trecea, unul dintre contemporanii săi a afirmat că „lumea era prea mică pentru sufletul ei de foc“. În *De l'influence des passions*,

Madame de Staël scrie: „Este o bucurie îmbătătoare să umpli universul cu numele tău, să exiști până într-atât dincolo de sine încât să crezi iluzia de spațiu și durată a vieții...”⁵⁵ Îl considera pe Napoleon singurul ei egal și a făcut tot posibilul să-i intre în grații. Acesta, în schimb, a făcut tot ce i-a stat în putință s-o țină departe de Franța, temându-se că un salon literar al ei la Paris ar fi putut deveni un al doilea Élysée.

La Coppet, de-a lungul anilor ce vor veni, între Benjamin Constant și Madame de Staël vor avea loc cele mai teribile scene imaginabile într-un cuplu. Cum spune unul dintre monografiile ei: „Va fi bântuită toată viața de himera iubirii în căsnicie și se va crede măritată de fiecare dată când va iubi”.⁵⁶ Dar, continuă Ghislain de Diesbach, drama ei venea din faptul că începea prin a fascina și a atrage și termina prin a speria și a-și obosi partenerul „din pricina prea marelui efort intelectual” pe care-l presupunea conviețuirea cu ea. Când Talleyrand a fost întrebat la un moment dat cum se face că și-a ales o soție atât de proastă, a răspuns: „Pentru a cunoaște prețul unei asemenea odihne a spiritului, trebuie mai întâi să fi locuit o lună în aceeași casă cu Madame de Staël”.

Era căsătorită cu baronul de Staël, ambasadorul Suediei în Franța. „Dintre toți bărbații pe care nu-i iubesc – spunea despre el –, acesta e cel pe care-l prefer.” Socotea iubirea ca pe „un sacrament care sanctifică legăturile” dintre un bărbat și o femeie, dar cum în viața ei a sanctificat destule legături, dușmanii și calomnatorii au descris-o ca pe „o nouă Messalină”.⁵⁷ În *Jurnal*, Constant o numește *ma femme-homme* și spune despre ea că „dacă ar fi știut să se guverneze, ar fi guvernat lumea”. Sainte-Beuve îi va evoca firea voluntară prin expresia *le mâle de Benjamin Constant*, „masculul lui Benjamin Constant”. Sub magia personalității Doamnei de Staël, spiritul lui Benjamin, pe care ea îl proclamase drept cel mai important al lumii contemporane de la Voltaire, înflorește în toată splendoarea lui. Devine un *causeur* fără egal în epocă.⁵⁸

În 1802, Madame de Staël rămâne văduvă. Relația celor doi dura de opt ani și, cum va afirma Constant, „fusesse mai mult decât o căsnicie”. Însă lumea aștepta căsătoria. Madame de Staël ezită să facă pasul, spunând că nu poate renunța la numele ei devenit celebru, „pentru a nu dezorienta Europa și posteritatea”. Asta nu înseamnă însă că e dispusă să renunțe vreo clipă la

prietenul ei. Constant este jignit, dar, pe de altă parte, refuzul îi cade bine: îl obosise firea eruptivă și pasională a acestei ființe agitate. După ce la început, ca s-o cucerească, amenințase că-și va lua viața dacă va fi respins, în anii care urmează, Constant nu face decât să caute soluția optimă de așezare în lume alergând de la o iubită la alta, revenind mereu la Madame de Staël, blocând în același timp cu minciuni, promisiuni și jurăminte viețile celorlalte, răzgândindu-se apoi imediat după ce reușise să le capete încrederea. Le-a împins pe câteva la disperare, două cel puțin – Madame de Staël și cea care îi va deveni în 1808 cea de a doua soție, Charlotte de Hardenberg – promițând, în momentele critice, că se vor sinucide. (După cum se vede, amenințarea cu sinuciderea apărea în epocă atât la începutul unei relații cât și către sfârșitul ei.)

Din 1801 are relații strânse cu Julie Talma, faimoasa balerină a Operei din Paris (soția actorului François-Joseph Talma), și cu prietena acesteia, Anna Lindsay, o irlandeză născută în Franța, care ține și ea un salon literar, mai întâi în cercul emigrației franceze de la Londra, apoi la Paris. Tot în acești ani o cunoaște pe Charlotte de Hardenberg, pe care o va duce cu vorba câțiva ani în șir, după care va încheia – în 1808, în secret! – o căsătorie, de care Madame de Staël va afla un an mai târziu și care va da loc la scene violente, fără ca relația dintre cei doi să se curme definitiv. Constant poartă cu toate, dar mai ales cu Madame Lindsay, o bogată corespondență (genul epistolar era cea mai răspândită formă de creativitate literară în epocă), le face tuturor declarații în absolut și plănuiește căsătorii. Julie Talma, căreia Benjamin îi dedică pagini emoționante în *Jurnal* și, deopotrivă, în romanul său *Adolphe*, îi scrie în 1801: „*En qualité de garçon, je vous aime, en qualité de femme je vous déteste*“. În același an, Anna Lindsay îi scrie prietenei ei Julie, apropo de prietenul lor comun: „*Je le méprise et je l'adore*“. La 5 septembre 1801 i se adresează lui Constant, lăsând să se înțeleagă că pune capăt relației lor:

„Slab, incert, inconsecvent, fals, m-ai crezut vrednică de a fi înșelată cu artă și m-ai torturat neîncetat vreme de șase luni, ca și cum a face răul era singurul gen de fericire de care sufletul dumitale era capabil... Așteptam iubire, exact ceea ce dumneata nu puteai avea. Cinstit ar fi fost să fii sincer. Restul nu e decât flecăreală vulgară. Adio.“

Însă cu Benjamin Constant lucrurile nu sunt atât de simple. Are darul de

a ține în suspensie toate relațiile sale feminine și de a trage după el ani și ani la rând cortegiul iubitelor sale. (În 1815, la paisprezece ani de când se cunoscuseră, plănuiește să reia relația cu Anna Lindsay.) În 28 iulie 1804, scrie în *Jurnal* aceste rânduri de un cinism neverosimil:

„Una dintre prostiile pe care legătura mea cu Minette (Madame de Staël – n. m.) m-a împiedicat s-o fac. Fără ea, e aproape sigur că m-aș fi trezit pe cap cu această femeie și cu cei doi copii ai ei. I-aș fi încurcat viața și m-aș fi crezut condamnat, din datorie, să am grijă de ea. Avere, independență, totul ar fi fost pierdut. Trebuie să iau în considerație avantajele legăturilor mele și deopotrivă inconvenientele lor.“

Asta nu-l împiedică să noteze după câteva zile: „E poate femeia care m-a iubit cel mai mult și una dintre cele care m-au făcut să fiu cel mai nefericit. Dar îi datorez faptul de-a fi cunoscut într-o femeie întregul deliciu al iubirii fizice și morale“. Se pare că a vrut să se însoare și cu ea:

„Mă cucerește farmecul ei, spiritul viu, bunătatea și această blândețe care are un efect imediat asupra-mi, făcându-mă fericit. Simt că, dacă m-aș căsători cu ea, mi-ar da liniștea de care am nevoie în viață.“

Își face calculul că domnul Dutertre, soțul Annei Lindsay, ar fi dispus să divorțeze și, culmea!, Charlotte de Hardenberg, căreia îi promisese de asemenea că o ia de nevastă, e dispusă să înțeleagă ce simte Benjamin și să renunțe la el în favoarea Annei: „Dacă domnul Dutertre consimte să rupă legăturile la care nu ține cine știe cât, viitorul meu e asigurat și Charlotte îl acceptă!“ Dar în 1804, când se petrec toate acestea, Constant e încă prea slab în fața Doamnei de Staël pentru a face pasul decisiv. Îl va face patru ani mai târziu, dar nu cu Madame Lindsay, ci, totuși, cu Charlotte de Hardenberg, pe care deocamdată o ținuse „în rezervă“.

Așadar, în plină furtună sentimentală cu Madame de Staël, Benjamin Constant se căsătorește cu Charlotte von Hardenberg, pe care o convinge să facă mariajul în secret. Totul e pus la cale cu sânge rece. Benjamin îi dictează de fiecare dată Charlottei comportamentul în funcție de mișcările lui sufletești și în funcție de plecările și venirile la Coppet ale Doamnei de Staël. Interesant este felul în care ticluiește această nouă „diversiune“. Nu are „probleme de conștiință“. Are în schimb o grămadă de alibiuri. Cu cât planul despărțirii de Germaine de Staël se precizează mai mult, cu atât se adună în *Jurnal* argumentele împotriva relației lor. În 1804, când împlinește

37 de ani, Constant își face bilanțul vieții:

„La douăzeci și șapte de ani am pus capăt căsătoriei făcute în Germania. La douăzeci și șapte de ani am intrat într-o relație care urma să dureze zece ani. Apoi au venit pasiunile politice. Astăzi cred că am intrat într-o nouă epocă, căci tot ce-mi doresc este repaosul. Îl voi obține oare? Pare totdeauna lesne să obții ceea ce nu vrei, dar acest lucru care părea atât de lesne de obținut prezintă dificultăți din clipa în care începi să-l vrei.“

Câteva luni mai târziu:

„Primesc o scrisoare de la Madame de Staël care găsește că scrisorile mele sunt triste și mă întreabă ce-mi lipsește ca să fiu fericit. O, Doamne!, ce-mi lipsește e libertatea: exact ceea ce nu vrea ea să-mi acorde. Asta îmi aduce aminte de acel husar care, interesându-se de prizonierul pe care urma să-l execute, îi spune: «Cereți-mi tot ce doriți în afară de viață».“

În altă zi: „Scrisoare de la Madame de Staël. Ce furie! Doamne, dezleagă-ne pe unul de celălalt!“ Apoi notația subliniată: „*Doamna de Staël m-a recucerit.*“ Urmează alte scene violente. Balanța se înclină tot mai mult în favoarea Charlottei. În vara lui 1807:

„Plec la țară cu Charlotte. E un înger de blândețe și de farmec. O iubesc din ce în ce mai mult cu fiecare zi care trece. E blândă și iubitoare. Ce nebunie m-a împins să o resping acum doisprezece ani! Ce manie a independenței dăduse peste mine! Și când te gândești că am sfârșit prin a mă lăsa subjugat de ființa cea mai dominantă din câte există.

Ne întoarcem la Paris. Zile bune: deliciile ultime ale iubirii. Ce naiba să însemne toate astea? De doisprezece ani n-am mai simțit așa ceva: e o adevărată nebunie! Această femeie pe care am refuzat-o de o sută de ori, care m-a iubit întotdeauna, pe care am respins-o fără încetare, pe care am părăsit-o fără urmă de regret acum optsprezece luni, căreia i-am adresat o sută de scrisori indifferente, căreia i-am cerut înapoi scrisorile mele luna trecută, aceeași femeie, astăzi, mă face să-mi pierd capul. Evident, comparația cu Madame de Staël e cea care provoacă această schimbare. Contrastul între impetuozitatea ei, egoismul, permanenta preocupare de sine și, de partea cealaltă, blândețea, calmul, felul discret și modest de a fi al Charlottei mi-o face pe aceasta de o mie de ori mai dragă.“

Pe măsură ce planul căsătoriei secrete cu Charlotte prinde contur (suntem către sfârșitul lui 1807), antiteza barocă cu Madame de Staël se amplifică:

„Nici o comparație nu e posibilă între Charlotte – de o blândețe, de o raționalitate, de un dezinteres adorabil – și această furie care mă urmărește cu spume la gură și cu pumnalul în mână.“

Apoi, doar după câteva zile:

„Madame de Staël se răzgândește; nu vrea să mai audă de despărțire. Cel mai simplu e să nu o mai revăd și să aștept la Lausanne instrucțiuni de la Charlotte, acest înger pe care-l binecuvântează

pentru că mă salvează. De altminteri, Schlegel mi-a scris că Madame de Staël se sinucide dacă o abandonez. Nu cred o iotă, dar e un zvon pe care nu pot să-l ignor: nu mă îndoiesc că voi trece drept un monstru dacă o părăsesc. Pe de altă parte, dacă nu o părăsesc, cred că voi muri. O regret și o urăsc deopotrivă.“

Pe 17 iulie 1807, August Wilhelm Schlegel, care joacă rol de intercesor între cei doi, îl aduce la Coppet. Constant îi relatează după câteva zile verișoarei sale, Rosalie de Constant, cum a decurs întrevederea:

„Există în ea o combinație de violență și afecțiune care mă cutremură până în străfundul ființei. Simt că nu pot trăi nici în mijlocul acestei angoase continue în care mă țin fără încetare reproșurile ei, gemetele ei, izbucnirile ei, depresiile ei, nici să suport desfacerea unei legături pe care este decisă s-o păstreze cu orice preț. Am încercat să o aduc la sentimente mai bune, însă nici o discuție nu e posibilă. Discursul ei e mereu același: vrea să mă păstreze și, pentru că am putut să vreau să mă desprind de ea după ce am părăsit-o la Paris, nu mă va mai pierde din ochi și, la prima tentativă pe care o voi face pentru a pleca, amenință că se va sinucide. Copiii, servitorii, prietenii, întreaga planetă sunt la curent cu această amenințare și cu toții mă privesc ca pe un monstru care nu vrea să pună capăt unei asemenea suferințe...”

La 30 august 1807, în timp ce o ține pe Charlotte în așteptare, notează în *Jurnal* că a decis „irevocabil” desprinderea de Madame de Staël. Pregătește o scrisoare în acest sens. Un „*dernier adieu*”. După care scrie:

„Ce spuneam? Totul s-a răsturnat, ruptura e mai presus de puterile mele. Zi oribilă de indecizie și angoasă. Am rupt scrisoarea, o putere magică mă domină. Plec la Coppet. Ce să fac, bunule Dumnezeu?”

Și pleacă cu gândul de a-i propune Doamnei de Staël fie o căsătorie-fulger, fie o despărțire de comun acord. Întâlnirea dintre cei doi are loc în septembrie:

„A sosit, s-a aruncat la picioarele mele, a scos țipete cumplite de durere și disperare. Nici măcar o inimă de fier n-ar fi rezistat. Am consimțit la un sejur de șase săptămâni cu ea. Și Charlotte, care mă așteaptă la sfârșit de septembrie! Ce să fac, Doamne Dumnezeule? Îmi calc în picioare viitorul și fericirea.

Pentru a omorî cumva timpul până pe 15 octombrie, mă pun și lucrez. Fac în două clipe planul pentru o tragedie: *Wallenstein*. Madame de Staël îmi e extrem de utilă cu sfaturile ei. [...] O intimitate de zece ani, cimentată prin responsabilități de tot soiul și o dulce obișnuință, nu se poate rupe de la o zi la alta.”

Câteva zile mai târziu, apare notația: „Excelentă scrisoare de la Charlotte, care așteaptă decizia mea”. Iar după alte câteva zile:

„Scrisoare de la Charlotte, mai iubitoare ca oricând și mai sigură de mine ca niciodată. Oare m-ar

ierta dacă ar ști unde sunt? Cât de greu trece timpul. În ce prăpastie m-am prăbușit? Seara, scenă oribilă (cu Madame de Staël – n. mea). Voi scăpa oare viu? Trebuie să-mi petrec timpul mințind și înșelând pentru a evita furia care mă înspăimântă. Dacă n-aș avea speranța curândei plecării a Doamnei de Staël la Viena, această existență ar fi de nesuportat. Pentru a mă consola, îmi trec timpul imaginându-mi cum ar merge totul, dacă totul ar merge bine. Or, iată cum arată acest castel din Spania: Charlotte încheie demersurile și pregătește totul în secret. Madame de Staël, nemaîndoindu-se de nimic, pleacă la Viena. Mă însor cu Charlotte și petrecem cât se poate de plăcut iarna la Lausanne. Dacă toate acestea se împlinesc, voi profita din plin de fericirea mea.“

Lui Constant nu-i mai rămâne de-acum decât să găsească noi și noi argumente împotriva relației cu Madame de Staël. O descrisese în *Jurnal* de mai multă vreme ca egoistă, posesivă, avidă de glorie, ridicolă în neodihna ei:

„Am primit o scrisoare tare frumoasă de la Madame de Staël. E mereu grăbită să se facă remarcată. Agitație și ambiție. Nu lasă timp aripilor soartei să crească, smulge până după până ca să-și facă un panaș.“ (1804)

Câteva luni mai târziu:

„Scrisoare de la Madame de Staël. E teribil de încântată de succesele ei de la Roma. Să-i fie de bine! A compus un sonet despre moartea lui Isus Cristos, pe care l-a citit la *Accademia dell'Arcadia*. Există ceva de saltimbanc în purtarea asta. Dacă sonetul ajunge în Franța, se va acoperi iar de ridicol. Se va spune că a folosit devoțiunea ca instrument. Ambiția asta de mici succese, care i-a atras deja atâtea neazuri! Ce nenorocire!“

Acum, pe 27 decembrie 1807, când se află cu Charlotte la Lausanne, menționează că i-a scris totuși Doamnei de Staël în trei rânduri „scrisori care s-ar putea s-o îndurereze, însă trebuia: ultimul moment se apropie“. Câteva luni mai târziu are loc căsătoria în secret cu Charlotte.

Nu înseamnă că, în viitor, nu se va întoarce împotriva acesteia și n-o va regreta pe Madame de Staël. La doar trei-patru ani de la căsătorie:

„De ce m-am recăsătorit? Stupidă situație, lanț mizerabil. Odinioară eram târât de un torent. Astăzi sucomb sub greutatea poverii pe care mi-am asumat-o.“ – „... singurul inconvenient actual al vieții mele este că sunt însurat. *George Dandin!*“ – „Charlotte are mania de a sta trează, fapt care mă face să petrec nopți detestabile. Or, să ne amintim că m-am însurat pentru ca să mă culc devreme. Situația asta nu poate dura.“ – „Plictisul unei noi mutări. Cât de incomodă poate fi o femeie! Scandal cu Charlotte.“ – „Caracterul Charlottei se schimbă. Din generoasă devine avară, din blândă, exigentă. Mare ciumă căsătoria! (*Quelle peste que le mariage!*)“

Toate acestea se întretaie cu notații care o privesc pe Madame de Staël. În 1811: „Madame de Staël e pierdută pentru mine. N-am să-mi mai revin.“ În

1813: „Toată seara am fost bântuit de amintiri și regrete. Madame de Staël m-a bântuit ca acum zece ani! Charlotte mă strivește cu bunătatea ei.“

Madame de Staël moare în 1817, la 51 de ani, în urma unui atac cerebral. Constant va rămâne până la sfârșit cu Charlotte (aceasta îi va supraviețui cincisprezece ani), „strivit de bunătatea ei“, și va muri în 1830, la 64 de ani, acrit, dezabuzat și sceptic, așa cum intrase în viață când o cunoscuse, la 20 de ani, pe Madame de Charière. Pare să nu fi obținut niciodată, în tumultuoasa aventură erotică a vieții sale, „acordul cu sine însuși“ de care pomenește într-o notație despre Schelling, pe care-l cunoscuse în tinerețe:

„Sistemul lui Schelling potrivit căruia «secretul moralei este acordul cu sine însuși» se apropie de chietism și, dacă mergem mai în spate, de gnostici. Există o parte a omului care acționează și alta care judecă. Cea care judecă este indulgentă cu cea care acționează.“

Comentatorii zic că Benjamin Constant a fost indulgent până la imoralitate cu partea din sine cu care se judeca. Într-adevăr, e uimitoare capacitatea lui de a ieși, în ochii lui, basma curată, în trecerea de la judecarea cazului izolat la genul feminin ca atare. Găsește întotdeauna scuze pentru tot ce face. În 1804, prins în hățișul relațiilor pe care trebuie să le gestioneze simultan, notează în *Jurnal*:

„În atașamentul pe care îl avem față de anumite femei și în felul în care cădem în puterea lor, există, spre uimirea întregii lumi, ceva din somnul care-i cuprinde pe călătorii care traversează Grand-Saint-Bernard. Ei nu sunt mulțumiți de situația lor, însă se lasă târați mai departe de senzația prezentă care, cu fiecare moment care trece, devine tot mai greu de învins. Și moartea survine în timp ce ei fac planuri cum să se desprindă.“

Nu e de mirare că, gândind așa, Constant sfârșește prin a-și urî iubitele, făcându-le pe toate vinovate pentru dezastrul afectiv al vieții sale și ajungând la concluzia că sexul opus era deficitar de la natură. În 1812, la patru ani după căsătoria cu Charlotte, notează: „În fond Charlotte seamănă cu toate celelalte femei. Am acuzat ființe individuale, ar fi trebuit să atac specia“. Pentru a-și scuza incapacitatea de a se fixa într-o relație de iubire, se răfuiește cu victimele dezordinii lui afective. În 1804, dăm peste această notație în *Jurnal*: „*Cred că toate defectele sunt în toate femeile și nu așteaptă decât ocazia pentru a se arăta*“. Iar apoi, în același an: „Cât de funestă poate fi societatea femeilor, prin dificultatea de a le rezista! Cât sunt

de egoiste fără s-o știe, cum sacrifică totul fanteziilor lor de moment! Iar eu, care nu știu să iau o hotărâre fermă, pentru că am sentimentul intim al scurtimii vieții“.

Suntem, cu relația dintre Benjamin Constant și Madame de Staël, în plină epocă care a născut romanul epistolar al Luminilor, având ca *chef-d'œuvre* volumul lui Pierre Choderlos de Laclos, *Les Liaisons dangereuses*: epoca libertinajului. Libertinajul este terenul pe care se înfruntă două tendințe contrare: pulsunile sexuale eliberate, care instituie dreptul la diversitate, la cinism, la evadarea din chinga monogamiei, la ospățul erotic și la voluptatea trăită liber, fără spaima de păcat și fără perspectiva iadului, intră în coliziune cu nevoia de absolut, de iubire unică, de dăruire integrală, cu trăirea pasională și cu vastitatea sentimentului cultivat. Interesant cum Benjamin Constant și Madame de Staël trăiesc și rezolvă în mod analog această tensiune: fiecare dintre ei s-a investit total în ființele care au alcătuit bogata lor listă de amante și amanți. De fiecare dată angajarea relației se făcea în absolut și avea alura unui contract civil semnat în fața lui Dumnezeu. Iată declarația-contract pe care, la incitația Doamnei de Staël, ce voia să se asigure că nu va retrăi prea curând cu Constant înfrângerile suferite cu predecesorii săi (Louis de Narbonne, François de Pange sau Adolphe Ribbing „evadaseră“ în scurt timp din colivia aurită în care impetuoasa Doamnă de Staël avea obiceiul să-și închidă amanții), o scrie și o semnează Benjamin „în limbajul pasiunii“, la câteva luni după debutul relației începute în primăvara lui 1796, care va dura cincisprezece ani și care va devasta viețile celor doi ca un torent care creștea de la un an la altul:

„Promitem să ne închinăm unul altuia viața, declarăm că ne socotim definitiv legați unul de altul, că destinul nostru, din orice unghi ar fi privit, este pentru totdeauna comun, că nu vom contracta niciodată o altă legătură și că, de îndată ce va fi în puterea noastră de a o face, vom consacra legăturile care ne unesc deja.

Declar că fac acest angajament din străfundul inimii, că nu cunosc nimic pe acest pământ care să merite să fie iubit precum Madame de Staël, că am fost cel mai fericit bărbat în timpul celor patru luni petrecute cu ea și că privesc drept cea mai mare fericire a vieții mele puțința de a-i dăruia o tinerețe fericită, de a îmbătrâni în pace alături de ea și de a fi până în ultima clipă laolaltă cu acest suflet care mă înțelege și fără de care nimic nu mi-ar mai stârni interesul și nu mi-ar mai stârni nici o emoție pe acest pământ.“⁵⁹

Acest „angajament“, care frizează delirul (deopotrivă al celei care-l

pretinde și al celui care-l semnează), face și el parte din stilistica epocii. Îl regăsim în „jurământul” adresat în 1772 marchizului de Sade de către tânăra sa cumnată, benedictina Anne-Prospère de Launay (are 19 ani): „*Je jure à M. le marquis de Sade, mon amant, de n’être jamais qu’à lui...*” Straniul „angajament” pe care Benjamin Constant îl ia față de Madame de Staël are în fapt o oarecare acoperire. Nici unul dintre cei doi nu reușea să se despartă „până la sfârșitul vieții” de femeia sau de bărbatul cu care apuca să trăiască câteva luni de exaltare totală. Îi ancorau pur și simplu în viața lor, îi păstrau prin toate mijloacele de care dispuneau: jurăminte reînnoite, amenințări cu sinuciderea, regăsiri, escaladări ale sentimentelor, chemări la ordine, proiecte de căsătorie, căderi în genunchi, despărțiri definitive, întoarceri din drum... De aici și senzația de „balamuc erotic”. Toți cei prinși în acest joc al derobadei revendicau dreptul la o morală specială, croită pe măsura geniilor suprasensibile care se socoteau a fi, refuzată din principiu mediocrilor și „oamenilor de rând”:

„Sufocați în cercul strâmt al conveniențelor, ființele superioare trebuie să se elibereze de o morală care nu e făcută defel pentru ele. [...] În *Corinne*, cel mai faimos roman al ei, Madame de Staël își face eroina să spună că datoria este «o armă ofensivă... de care oamenii mediocri împăcați cu existența lor se servesc pentru a impune tăcere talentului».”⁶⁰

Erau cu toții beți de superioritatea spiritului lor, în numele căreia măturau fără urmă de scrupul, vină, căință sau remușcare toate tabuurile care li se insinuau ca obstacole pe drumul regal al vieții. Spre deosebire de Freud care, în plină recrudescență a „moralei burgheze” înălțate pe sentimentul onorabilității, demnității și datoriei, trăia „balamucul erotic” în mod clandestin, folosind argumentul clinic al nevrozei născute din abstenență și frustrare sexuală, „romanticii liberi” de tipul lui Shelley, Madame de Staël sau Constant îl trăiau pe scena mare a lumii, convinși că dădeau tonul pentru o altă măsură a omenirii.

Note

45. *Op. cit.*, p. 72.

46. Michel Onfray, *Freud. Le crépuscule d’une idole*, Bernard Grasset, Paris, 2010, pp. 147 și 151. (Ediția în limba română: Michel Onfray, *Freud. Amurgul unui idol*, trad. de Emanoil Marcu, Vlad Russo, Humanitas, București, 2011.) Referințele la biografia lui Freud din paragraful care urmează au ca sursă versiunea franceză a volumului lui Michel Onfray.

47. „Das Glück in jenem ermäßigten Sinn, in dem es als möglich erkannt wird, ist ein Problem der individuellen Libidoökonomie. Es gibt hier keinen Rat, der für alle taugt; ein jeder muß selbst versuchen, auf welche besondere Fassung er selig werden kann.“ (Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1930, cap. II, p. 12.)

48. Michel Onfray, *op. cit.*, pp. 156–168.

49. Michel Onfray, *ibid.*, pp. 161–162.

50. Datele biografice referitoare la Shelley provin din cartea deja citată a lui Paul Johnson, capitolul „Shelley, sau cât de neîndurătoare pot fi ideile“.

51. Paul Johnson, *op. cit.*, p. 57.

52. *Ibid.*, p. 59.

53. *Ibid.*, p. 58.

54. *Journal intime* de Benjamin Constant et *Lettres à sa famille et à ses amis*, précédés d’une introduction par D. Melegari, Paul Ollendorff Éditeur, Paris, 1895. Toate citatele următoare din Benjamin Constant provin din această ediție.

55. *Apud* Ghislain de Diesbach, *Madame de Staël*, Librairie Académique Perrin, Paris, 1983, p. 9.

56. Vezi Ghislain de Diesbach, *op. cit.*, p. 11.

57. *Ibid.*

58. D. Melegari, *Introduction* la *Journal intime* de Benjamin Constant, p. XL.

59. Vezi Ghislain de Diesbach, *op. cit.*, p. 183.

60. Ghislain de Diesbach, *ibid.*, p. 11.

Sicofanții. Abjecția în spațiul public

În *Republica* (IX, 575 b-c), Platon îi pune pe sicofanți în rând cu ticăloșii de cea mai joasă speță, care, pentru a se căpătui, nu se dau în lături „dinaintea nici unei crime“ și care sunt în stare să ducă de răpă o cetate:

„Ei fură, sunt spărgători, forțează broaște, jefuiesc, pradă cele sfinte, duc oameni liberi în sclavie, se întâmplă să facă și delațiuni (*sykophantoúsin*) atunci când știu să vorbească bine, depun mărturie mincinoasă și sunt venali. [...]

Când astfel de oameni se înmulțesc în cetate și mai vin și alții care îi urmează, când își dau seama de numărul lor, atunci ei sunt aceia care, împreună cu prostia poporului, îl odrăslesc pe tiran; îl fac tiran pe cel care, mai mult decât toți, poartă în propriul suflet tiranul cel mai mare și mai puternic.“

O poveste etimologică

Cuvântul „sicofant“ are, etimologic vorbind, o poveste frumoasă. Format din cuvintele *sykon* (smochină) și *phaíno* (arăt, indic, denunț), *sykophántes* însemna „denunțatorul exportatorilor de smochine prin contrabandă“ sau „denunțatorul celor care furau din smochinii sacri“ aflați pe domeniul public. Legenda spunea că, după măslin, smochinul fusese cel de al doilea arbore important cu care zeița Atena, în ipostaza de divinitate agricolă, înzestrase Attica. Comerțul cu smochine în afara Atticii era, se pare, interzis de pe vremea lui Solon. Așadar, aparent, sicofantul, de vreme ce apăra un interes public, era animat de o pornire civică. E bine să știm că în Atena nu exista funcția juridică de procuror, de apărător al intereselor statului. Funcția Ministerului Public de azi era lăsată în seama cetățenilor. Există un Tribunal popular (*Heliaía*) format din 6.000 de bărbați trași la sorți în fiecare an, în fața căruia orice cetățean avea dreptul să pună sub acuză o persoană a cărei faptă putea fi considerată infracțională. Dacă acuzatorul (denunțatorul) câștiga procesul, primea o parte din amenda cu care membrii

Tribunalului, *heliaștii*, îl pedepseau pe infractor.

Cum activitatea delațiunii se dovedește lucrativă, în scurtă vreme sistemul se corupe. Și cum furtul de smochine sau contrabanda cu smochine erau infracțiunile cel mai lesne de denunțat, *sicofantul* – „cel ce arăta smochinele“ (ascunse sub veșmintele hoțului) – devine sinonim cu delatorul profesionist, avid să se îmbogățească de pe urma denunțurilor. Orice bun vorbitor lipsit total de scrupule era un sicofant. Cuvântul era infamant. Sistemul încearcă să se apere, amendându-i pe delatorii a căror acuzație era respinsă prin vot de către heliaști ca nefondată. Dar chiar și în aceste condiții, tentația de a deveni sicofant rămâne mare.

De-a lungul istoriei, sicofantul a făcut o carieră strălucită. Nu întâmplător, a cunoscut apogeul în regimurile totalitare care au transformat cea mai abjectă activitate (agresarea din umbră a seamănului) în virtute publică. În 1990, când a căzut regimul Ceaușescu, corpul de sicofanți ai „Maleficei Instituții“ (așa numește Matei Călinescu, în *Un altfel de jurnal*, Securitatea) număra – însă cifra nu poate fi stabilită cu rigoare – circa 450.000 de membri.

Despărțirea de seamăn

După crimă, delațiunea reprezintă forma cea mai severă a despărțirii individului de semenii săi și generează *pierderea încrederii în ființa comunității*. Ea surpă „angajamentul comun pentru aceeași cauză“⁶¹ și angajează, în schimb, cu o plasticitate extremă producerea răului și raportarea la el. Iată cum exprimă Matei Călinescu în *Jurnalul* său gravitatea delațiunii: „Cât despre colaborare, de orice fel ar fi fost aceasta, ea era o formă de trădare, o trădare în primul rând a *încrederii*. Era, în fond, o negare diabolică a încrederii, terfelirea, conștientă sau nu, a unei valori sociale fundamentale“⁶². Delațiunea abolește ideea de seamăn. De îndată ce este instituționalizată, primejdia poate veni de-acum de oriunde. Viața socială își pierde caracterul comunitar și heideggerienei „griji-pentru-celălalt“ (*Fürsorge*) în formele ei pozitive, caracteristice „ființei-laolaltă“ (*Mitsein*), îi ia locul atomizarea socială, pândă, suspiciunea, frica, ascunderea, indiferența, neîncrederea, nepăsarea, sciziunea dintre ce

gândești și ce spui, tot ceea ce Heidegger numește, în § 26 din *Ființă și timp*, „modurile *deficiente* ale «grijii-pentru-celălalt»“. Delațiunea este un caz-limită al duplicității, al teritoriului de umbră și al întâlnirii paradoxale cu eul propriu, în măsura în care binele sau avantajul pe care le obține pentru sine un turnător sunt plătite cu prețul răului proporțional provocat unui seamăn al său. Nicăieri *despărțirea de seamăn* nu se produce atât de tranșant. Și nicăieri ca în cazul delațiunii, formele de metabolizare a răului făcut nu devin atât de spectaculoase, nicăieri alibiurile nu sunt mobilizate cu mai mare fervoare, nicăieri scindarea nevrotică a făptuitorului nu devine mai radicală.

Confruntată cu conștiința făptuitorului, această ticăloșie recunoscută ca atare din vechime și până azi comportă *cele mai neașteptate variante de metabolizare*: poate fi uitată, trimisă spre a fi îngropată în straturile cele mai adânci ale conștiinței, contestată cu indignare când este dată în vileag, asumată cu cinism, îmbrăcată în justificări, camuflată prin diferite subterfugii, dătătoare sau nu de chinuri, remușcări, ori de căință. Ca „ticăloșie de lux“, care te face să apari curat la vedere deși murdar în culise și care face parte din experiența noastră istorică, *delațiunea* ridică acut problema duplicității și a camuflajelor conștiinței.

Scenariul delațiunii

Să ne oprim o clipă asupra *scenariului delațiunii*. La o sumară examinare, el presupune o structură aparent simplă. Pentru ca delațiunea să se manifeste, e nevoie mai întâi să existe o *instanță represivă* (politică, ideologică sau religioasă). Instanța represivă este secreția oricărei puteri devenite abuzive. Aceasta, ilegală fiind, va fi în permanență obsedată de amenințarea „dușmanului intern“. Ea trebuie să-l identifice, să-l cunoască, să-i facă portretul, să ajungă la detaliile vieții lui, să-i pătrundă în viață prin orice mijloace și să obțină, dacă se poate, *supravegherea totală*. Ceea ce-nseamnă: să aibă acces la tot ce spune, gândește, face, pune la cale cel supravegheat. Să-i cunoască firea, obiceiurile, gusturile, iubirile, prietenii, familia, stările cele mai ascunse ale sufletului. Pentru a-și deschide drumul neîngrădit către el, totul este permis: urmărirea, folosirea tehnicilor de

ascultare în locuință, violarea corespondenței, a domiciliului, fotografierea, filmarea etc. Turnătorul face parte din această enormă recuzită a supravegherii și trece, în ochii instanței represive, drept piesa ei cea mai importantă: grație lui supraveghetorul poate „penetra anturajul obiectivului“. Instanța represivă e de aceea instituția (locul, persoana) unde turnătorul varsă tot ce află și prin care, din clipa în care semnează angajamentul cu ea, el suprimă contractul conviețuirii cu congenerii săi.

Turnătorul, așadar, e al doilea element al scenariului delațiunii. Dar dacă sicofantul este etern, dacă figura denunțătorului însoțește istoria umanității, înseamnă că există un *potențial de delațiune* care stă la pândă în om. Cum se explică existența acestuia în ființa umană? *Delațiunea indusă* prin activarea *fricii* celui vizat sau prin ieșirea în întâmpinarea *intereselor* lui ne interesează mai puțin aici. Desigur, poți face din cineva un turnător ori prin amenințare și șantaj (activarea *fricii*), ori momindu-l prin recompense, avantaje, obținere de privilegii (bani, surse de aprovizionare, avansare profesională, călătorii în străinătate, titluri academice etc.). Cu adevărat interesantă este însă, tocmai pentru că trimite la „natura umană“ și la potențialul ei de delațiune, *delațiunea compulsivă*, care răspunde unei constrângeri interne, așadar autoimpuse. Aceasta are ca premisă esențială cantitatea de resentiment, invidie și ură acumulată de parte din membrii societății și care revendică o rezolvare prin „reglarea de conturi“ și nevoia de răzbunare. Șeful contraspionajului francez în mandatul lui Georges Pompidou, contele de Marenches face, într-un interviu cu ziarista Christine Ockrent, o mărturie demnă de reținut.⁶³ Acesta povestește cum în 1940, când trupele germane ocupă Franța, are la un moment dat o întâlnire cu comandantul armatei germane care se instalase în vecinătatea castelului său din Normandia. În timpul discuției, colonelul german îi face următoarea mărturisire:

„Știți, am de făcut o muncă penibilă [...]. Ceea ce mă dezgustă însă cel mai mult, și vă rog să mă scuzați că v-o spun, sunt scrisorile anonime pe care mi le adresează compatrioții dumneavoastră. [...] Apoi a adăugat: «Veniți să vedeți!» S-a ridicat, a luat o cheie. În spatele biroului lui era un dulap. L-a deschis. Se aflau acolo, legate în pachete de câte o sută de bucăți, maldăre de scrisori.“⁶⁴

În sfârșit, din „scenariul delațiunii“ face parte *victima*, „cel turnat“,

obiectul delațiunii. Odată intrat în atenția instanței represive, el devine „obiectiv“ și capătă un „nume de cod“. Spre deosebire de turnător, care semnează că i s-a adus la cunoștință numele său „conspirativ“, obiectivul nu-și cunoaște numele de cod. El este „îndosariat“ sub un nume pe care-l ignoră și viața îi e de-acum reconstruită din perspectiva informatorului și a instanței represive. În fapt, devine un altul, cel din Dosar. Se naște, cum s-ar zice, a doua oară. Victima nu știe, desigur, nimic despre noua ei viață (devenită *top secret*), despre dublul care i se fabrică într-un birou al represiunii și despre felul în care acesta capătă contur cu fiecare filă introdusă în dosar. Dacă, prin cine știe ce hazard al istoriei, victima apucă să-și vadă vreodată dosarul și, astfel, să viziteze viața dublului său, ceea ce o stupefiază, scârbește și o umple de indignare e să descopere, dincolo de răul care i s-a făcut și, eventual, de destinul său frânt, felul în care i-a fost cotropită intimitatea. Mitul intimității în care crede orice om și care trece drept inviolabil, partea aceea care ne atestă ca atom al societății și care reprezintă refugiul nostru, „ascunzătoarea“ noastră, modul nostru natural de a ne retrage din lume, în care nimeni nu poate pătrunde fără voia noastră, se spulberă din clipa în care „obiectivul“ își citește dosarul.

Un scenariu bazat pe complicitate

Esențială în acest scenariu este *complicitatea între turnător și instanța represivă* pe spezele victimei devenite „obiectiv“. Tocmai ea e cea care îi aduce laolaltă pe cei doi și le trasează contururile de cuplu malefic, făcând din ei o hologramă a răului. Însă în lumină, la vedere, rămâne doar victima, „obiectivul“, în timp ce tandemul turnător–instanță represivă evoluează într-un *teritoriu de umbră*. Fructul acestei colaborări de culise îl reprezintă represaliile pe care delațiunea le atrage după sine (mutilarea existenței victimei, care poate merge până la încarcerare și moarte). Complicitatea celor doi, odată creată, e însoțită de certitudinea că fapta lor nu va fi niciodată scoasă la lumină, că taina delațiunii va fi veșnic păstrată, lăsându-l pe turnător să creadă că el e agentul unei crime perfecte, iar pe reprezentantul instanței represive că puterea pe care o slujește este eternă.

Numai că delațiunea ca faptă săvârșită în tandem nu este o „crimă

perfectă“. Atât turnătorul, cât și cel care-l instrumentalizează se bazează pe ireversibilul istoriei. Nici unul nu ia în calcul mersul ei imprevizibil, faptul că *arhiva* poate fi deschisă și delațiunea poate să iasă cândva la iveală, transformând, pentru cei doi, în coșmar, ceea ce până atunci fusese ascuns și ocrotit cu grijă în dosarul secret sau în straturile de adâncime ale conștiinței. *Deschiderea arhivei* năruie complet scenariul delațiunii, căruia nu-i priesc decât umbra și ascunderea. Ea seamănă cu ridicarea unei lespezi înțepenite de multă vreme în pământul umed și care, odată ridicată, scoate la lumină, nebănuită, colcăiala a tot soiul de viermi, gândaci și râme. Cum arată comportamentul acestor viețuitoare de îndată ce lespeda protectoare a clandestinității este îndepărtată? Cum arată, în contextul analizei noastre, *comportamentul turnătorului*?

Din punctul de vedere al camuflajelor conștiinței, delațiunea produce, în cazul turnătorului, o duplicitate socială maximă. El devine emblema însăși a duplicității în plan social. Un ofițer de Securitate te lăsa măcar să bănuiești cu ce se ocupa. Identificat cu unica lui profesiune, el nu cunoștea, în fond, *scindarea* care-l caracterizează pe turnător. Acesta, în schimb, are un chip dublu și sfârșește prin a nu ști el însuși cine e. În propriii ochi, el trece drept altcineva decât e, de vreme ce în taină el e altcineva decât cel care trece în societate. Nicăieri, ca în cazul turnătorului, masca nu capătă o funcție atât de abjectă. Ea îl trage pe cel ce o poartă în subsolul speciei umane, acolo unde este atestată dezonoarea ei. Sicofantul clasic grec nu turna în ascuns, apărând apoi în lume ca om respectabil, ci își făcea meseria în fața întregii lumi (denunța, am văzut, în fața unui tribunal popular), asumându-și imaginea publică abjectă. Clandestinizarea sicofantului este opera modernității și ea atinge perfecțiunea abia în regimurile represive.

Dar de ce, în registrul abjecției, delațiunea ocupă un loc privilegiat? Pentru că ea are drept rezultat, așa cum spuneam, *pierderea încrederii în semenii* și transformarea societății într-un teritoriu al suspiciunii permanente, al pânzei și fricii. Ea surpă proiectul comunitar, convergența scopurilor comune, scoțând în prim-plan nu slujirea binelui tuturor, ci declinarea unuia individual, obținut prin excluderea și distrugerea celuilalt. Turnând, individul rămâne singur cu el, în exclusivă slujire de sine și în cinismul indiferenței absolute. Delațiunea ruinează morala socială și corupe o

societate tocmai pentru că suprimă expresia pozitivă a grijii-pentru-celălalt.

De ce e preferabil ca turnătorul să fie un intelectual umanist?

Dacă în ființa umană există un potențial al delațiunii, înseamnă oare că *oricine poate fi turnător*? Prin calitățile pe care le presupune ca „profesiune“, delațiunea se apropie de artele liberale. De aceea, situația ideală e ca turnătorul să fie un intelectual umanist. Întrucât activitatea sa e legată de *nota informativă*, scrisul (limpede, concis, plastic) și un bagaj vast de cunoștințe (filozofice, istorice, literare) fac parte în mod firesc din accesoriile lui. Un astfel de turnător va scrie nota informativă „frumos“, pentru a recupera în ochii săi ceea ce pierde prin poziția subalternă față de instanța represivă. Pe cât de mare îi este orgoliul, pe atât de mare îi este și disprețul față de reprezentantul instanței represive. Fie și inconștient, intelectualul turnător își dă silința să activeze complexe „superiorului său“ prin calitatea „înaltă“ a produsului pe care-l oferă. „Cum arăta ofițerul de caz?“ este întrebat la un moment dat turnătorul lui Noica, redactor-șef al unei reviste de filozofie. „A, răspunde acesta, intelectual vorbind, era un tip vulgar, limitat...“ Între un securist cu un bacalaureat întârziat și o diplomă de licență luată la seral sau la „fără frecvență“, pe de o parte, și informatori, pe de altă parte – oameni de cultură precum Ion Caraion („Arthur“), Petru Comarnescu („Anton“), Dan Amedeo Lăzărescu („Caraiman“/„Nicoară“), Nicolae Balotă („Someșan“), Ștefan Augustin Doinaș („Andrei Golfin“), Adrian Marino („Brătescu“/„Bratosin“), Mircea Iorgulescu („Dorin“/„Mirel“), Bălăceanu-Stolnici („Ionescu Paul“/„Laurențiu“) –, diferența intelectuală era, firește, enormă. Nu puține dintre notele lor informative sunt adevărate pagini de literatură. Conțin portrete literare remarcabile, sunt scrise cu vervă, uneori cu voluptate, stimulate de răutatea și de ranchiuna care stârnesc talentul. Iată un mic fragment dintr-una din notele informative, numărând multe sute de pagini, ale lui Ion Caraion:

30-10-73

Primit: Lt.Col. Albescu

Inf: Artur

„Pe la sfârșitul verii acestui an, în Editura «Cartea Românească» a fost publicată sub titlul IMNELE BUCURIEI ultima carte de versuri a lui Ion (Ioan) Alexandru, cuprinzând 261 de pagini și circa 7000 de versuri, toate de natură mistică și naționalistă. Mai amplă decât sunt, în parte, ILIADA și ODISEEA și mai împănată de idei retrograde decât orice culegere de poeme semnată între cele două războaie de indiferent care scrib cuzist, legionar, militar – *apariția acestei cărți azi, într-un stat socialist, este cel puțin uluitoare și inexplicabilă*. Dacă am aduna toate producțiile poetice germinate de aceleași teme și publicate între 1926–1944 prin «Sfarmă Piatră», «Buna Vestire», «Porunca vremii», «Învieră», «Axa», «Vestitorii», «Meșterul Manole», «Gândirea» sau «Dacia rediviva»; și dacă am socoti peste ele volumele publicate de diferiți ortodoxiști din perioada interbelică – tot n-am egala cantitativ numărul de noțiuni și termeni cu caracter sau accepție bisericească, sectară și obscurantistă aflat în IMNELE BUCURIEI lui Ion (Ioan) Alexandru. [...]

De altfel, lucrurile sunt spuse pe șleau, nicăieri nu poate fi vorba de vreo exprimare absconsă, hermetică, încifrată, care să presupună că autorul a vrut poate să spună altceva decât ceea ce ți se pare că și spune. Nu. La el lucrurile sunt precise:

«Aură poartă fiecăruia cuvânt
Ce mi-l șoptești din neagra depărtare
Și eu te-aud cumplit și îți răspund
Plângând încet *pe mistică-mi cărare.*»

[...] De fapt, se poate cita mai toată cartea. Ea este expresia iraționalismului și a masochismelor religioase, chintesență de idei retrograde, aparținând celei mai obscurantiste ideologii. Apariția unui astfel de prohod, azi, e de neînțeles și urmările erorii de a fi tipărit (iar după aceea, de a fi comentat elogios – în atâtea și atâtea publicații – o astfel de carte) nu va rămâne fără urmări neplăcute și fără înrâuriri întristătoare. Mă îndoiesc destul de mult că ea va lipsi din casele sectanților, ale popilor, ale feluritelor spețe de foști fasciști și ale unor persoane înapoiate la minte.“

Arthur

În câte feluri se poate metaboliza delațiunea

Din punctul de vedere al camuflajelor conștiinței, cel mai interesant lucru în cazul delațiunii este *felul în care turnătorul își metabolizează delațiunea*. Cum își va prelucra interior fractura morală? Ce mecanisme psihice va activa ea? Cum se va comporta turnătorul din clipa în care arhivele vor fi deschise, activitatea sa va fi deconspirată, iar dosarul său va cădea pe mâna unei comisii de cercetare a arhivelor și apoi va deveni public? Câtă vreme „se bucură“ de confidențialitate totală, prelucrarea faptei lui se face în intimitate și nu comportă riscurile expunerii publice. Singur cu el, nu va fi niciodată în criză de alibiuri, de justificări mai mult sau mai puțin

sofisticate, de găsim a unor rațiuni ale faptei sale. Dar acum? Ce va spune când gestul ticluit în taină va fi dat în vileag?

Să evocăm însă, înainte de a răspunde la întrebare, un posibil comportament *prealabil demascării publice a colaborării*. Există și cazuri în care, de la bun început, turnătorul nu se acomodează cu postura sa și face tot ce poate pentru a compensa inconfortul semnării pactului și, eventual, al răului deja făcut. Dorind să-și răscumpere imaginea pozitivă de sine, el poate merge până la a contracara printr-un comportament recuperativ gestul său reprobabil. El poate face pasul de la semnarea angajamentului la o ulterioară combatere vehementă a instanței represive. În *Jurnalul* amintit, Matei Călinescu citează în acest sens cazurile lui Wałęsa în Polonia, pe cele ale lui Vlad Georgescu și Ion Negoitescu la noi. Iată analiza pe care o face cazului lui Vlad Georgescu:

„Rezultă din documente că tânărul istoric Vlad Georgescu, în vârstă de 26 de ani, a fost racolat de Securitate în 1963 (primind numele conspirativ de Mircea Călinescu...), că după ce a semnat „pactul cu diavolul“ a produs câteva note informative inofensive [...] și că, în 1965, a cerut să fie lăsat în pace, ceea ce s-a și întâmplat – un ofițer a semnat încetarea oficială a colaborării cu el. [...]

Tot mai persecutat după 1974, devenit disident prin scrierea studiului *Politică și istorie: cazul comuniștilor români (1944–1977)*, el a sfârșit prin a fi arestat în aprilie-mai 1977. Din fericire, datorită unor intervenții la nivel înalt (de la ambasadorul american la București, Harry Barnes, și până la Zbigniew Brzezinski, profesor la Columbia și, pe atunci, secretarul de stat al lui Jimmy Carter), Vlad a fost curând eliberat și a putut merge la Washington, unde îl aștepta o bursă Woodrow Wilson.

În 1982 a devenit [...] directorul secției românești de la Radio Europa Liberă. Peste șase ani [...] s-a îmbolnăvit subit de cancer. [...] Credința mea e că Vlad a fost ucis (prin iradiere – n. mea) ca pedeapsă pentru întreaga activitate de la Europa Liberă, dar mai ales pentru decizia de a difuza memoriile generalului fugar Pacepa, care nu puteau să nu-l înfurie pe Ceaușescu, și în legătură cu care Securitatea îi trimisese în prealabil amenințări cu moartea. [...]

Era, așa cum l-am cunoscut, un om energic, puternic, ferm în convingeri și de-un admirabil curaj. Acest curaj – trăsătură esențială a caracterului său – l-a făcut să se poată răscumpăra, punându-și viața în primejdie ca un veritabil erou, un erou discret, fără pretenții, de o tenacitate calmă.“⁶⁵

Aș menționa și cazul lui Alexandru Paleologu, care a deconspirat angajamentul său de colaborare cu Securitatea într-un interviu dat înainte de decembrie 1989 și publicat imediat apoi. După evenimentele din decembrie, a devenit „ambasadorul golanilor“ la Paris, denunțând, din poziția de ambasador, crimele mineriadei din 13–15 iulie 1990.

Consemnez, în acest context al „bizareriilor“, și cazul unui scriitor care, convocat de un ofițer de Securitate pentru a fi racolat, semnează angajamentul de colaborare, a doua zi se duce la circa de miliție din cartier cu o sacoșă în care pusese ciorapi groși de lână, o periută de dinți și câteva schimburi, îi spune ofițerului de serviciu că a apucat să semneze cu o zi înainte angajamentul cu Securitatea, dar că peste noapte s-a răzgândit, că cere să-i fie distrus angajamentul și că s-a prezentat pentru „a suporta rigorile legii“ și a lua drumul închisorii. În dosarul lui de la CNSAS se află doar două file: una cu angajamentul, și alta cu raportul ofițerului de miliție. Acesta relatează că, în orele de serviciu, a fost vizitat de un nebun care susținea că a făcut un angajament cu Securitatea și că, răzgândindu-se, se prezentase pentru a fi arestat.

Dar aceste cazuri sunt rare. Câtă vreme delațiunea a fost izolată în spațiul secret al contractului cu instanța represivă, cei mai mulți delatori erau flatați de puterea pe care o dețineau din umbră, savurând-o cu atât mai mult cu cât victimele nu aveau știință de ea. Drept care, nu puțini au fost aceia care au turnat în neștire, lărgindu-și cu voluptate cercul delațiunii și măsurându-și „puterea“ după numărul celor turnați. „Aceeși secretivitate, care dădea unei instanțe represive oficiale atotputernice și un statut ocult de clandestinitate mafiotă, în condițiile în care sistemul părea ireversibil, i-a făcut pe mulți să accepte colaborarea cu Instituția [Malefică], crezând că nu vor fi niciodată deconspirați și trași la răspundere, fie și doar simbolic.“⁶⁶

Cele două oglinzi

Cum se face însă că distanța dintre felul în care te vezi, când ești singur cu fapta ta, și felul în care te vezi cu ochii celorlalți, din clipa în care fapta e dată în vileag, e atât de mare? Altfel spus, cum se face că, atunci când ne uităm noi la noi, suntem miopi moral și conviețuim liniștiți cu tot ce e reprobabil în viețile noastre, iar când începem să ne vedem cu ochelarii de distanță ai opiniei publice, ne devenim de nesuportat? De unde această prăpastie dintre „oglinza noastră“ și „oglinza celorlalți“? Cum se face că răul produs beneficiază de complezența proprie, dar că aceasta dispare de îndată ce răul este privit, necruțător și limpede, cu un ochi străin? (De

aceea, nu întâmplător, cele mai reușite șantaje sunt cele cu „darea în vileag“⁶⁷.) De ce conștiința se activează și rușinea te învăluie abia odată cu expunerea comportamentului reprobabil? De ce „discursul complezenței“, care până atunci funcționase atât de bine, își pierde dintr-odată puterea când apari pe scena lumii în toată goliciunea abjecției proprii? Este evident că atâtă vreme cât numai noi ne cunoaștem „faptele urâte“, suntem dispuși fie să le îngropăm, fie, fiindu-ne singurii judecători, să găsim circumstanțe atenuante pentru ele și să ne iertăm, până la urmă, orice. În schimb, când fapta contestabilă ne explodează în față și când nu suntem în stare să ne asumăm responsabilitatea ei prin mărturisire, regret și căință, trebuie să facem orice pentru a scăpa de ea. Sau, mai precis, pentru a scăpa de noi, de eul care a comis fapta și care trebuie acum ucis, expulzat, evacuat din ființa noastră.

Acesta e cazul celor mai mulți dintre turnători din clipa în care delațiunea îi ajunge din urmă și sunt confrunțați cu iradierea publică a unui gest până atunci tănuit. Să nu uităm că acest deznodământ era pentru toți, din clipa semnării angajamentului de colaborare, cu totul improbabil. Șocul demascării este pentru turnător cu atât mai mare, cu cât el trăise cu certitudinea că delațiunea sa va rămâne neștiută, pecetluită în culisele colaborării dintre el și instanța represivă. Nici unul dintre turnătorii ale căror dosare s-au deschis după 1990 nu și-a recunoscut public fapta sau nu a interpretat-o în registru negativ. Unul dintre ei, confruntat cu cele două mii de pagini de note informative date Securității înainte de 1989, în prezența membrilor Colegiului CNSAS, a declarat că nu înțelege nimic din ce vede, deoarece el detestă turnătorii mai presus de orice... Un altul a susținut că, deși scrisul de mână din notele informative seamănă, la prima vedere, cu al lui, de fapt nu este al lui și cere o expertiză grafologică. Altul, cu o lungă experiență de colaborare, a contestat colaborarea și a cerut cu vehemență să-și vadă dosarul. După ce l-a răsfoit, a susținut sus și tare că totul este contrafăcut, a devenit agresiv și a amenințat că va da în judecată instituția. Altul a recunoscut că notele informative în care își turna cel mai apropiat prieten sunt ale lui, dar că le-a făcut tocmai pentru a-l proteja... Unul dintre turnătorii pe care i-am descoperit în „dosarul de urmărire informativă“ în care aveam numele de cod „Lungeanu“ și pe care l-am descris într-o carte

intitulată *Dragul meu turnător* mi-a explicat („Cristian“ era numele lui conspirativ), într-o discuție avută după ce mi-am citit dosarul, că în toate notele care mă priveau „nu a bârfit“, ci s-a străduit să fie „cât mai obiectiv cu putință“ și că a spus numai adevărul.

Cu toții căutau strategii pentru a nu se oglindi în fapta lor. Trebuiau s-o justifice cumva, s-o facă mai frumoasă sau, dacă n-aveau cum, s-o uite, s-o alunge, să nu se mai gândească la ea. Mulți dintre cei ce și-au văzut dosarul de informator de la CNSAS n-au avut puterea să-l citească și au refuzat să ia o copie acasă. În cazul tuturor, fenomenul cu care ne confruntăm în variante diferite este cel de *expulzare din sine a eului turnător*. Pus în fața faptei sale, turnătorul neagă, de multe ori în mod vehement și în ciuda tuturor evidențelor, că a fost turnător. El își divizează sufletul, își creează o conștiință falsă, se desparte interior de ipostaza eului său ca turnător, îl repudiază, se „supără“ pe el, se face că nu-l mai cunoaște și declară sus și tare că, pentru el, delațiunea e cel mai oribil lucru din lume și că, prin urmare, el n-are cum să fie turnător. Cu cât vehemența verbală a contestării este mai mare, cu atât turnătorul ajunge să creadă cu vremea că fapta lui nu are nimic comun cu el. Radicalitatea contestării funcționează *pentru el* ca o dovadă a faptului că nu a fost niciodată turnător. Mințind cu aplomb și repetat, el simte nu numai că s-a despărțit definitiv de propriul său trecut, ci și că acest trecut nici nu a existat.

Dosarul „Sabina“

Cea mai spectaculoasă formă de despărțire de sine printr-o metabolizare convenabilă a culpei se face sub forma a ceea ce am putea numi *discursul de diversiune*. Fiind vorba de un intelectual, metabolizarea culpei se face, evident, printr-un text cultural. Într-un eseu de înaltă ținută academică despre abjecție, să zicem, sunt convocate psihanaliza (Freud și Lacan), istoria filozofiei (Platon, Aristotel, Kant și Hegel), literatura (Dostoievski, Proust, Joyce, Borges, Artaud), tehnici fenomenologice, tema e înconjurată cu concepte de efect, substantivele adjectivale sau participiale se multiplică („l'impropre“, „le rejeté“, „le phobique“, „le repoussant“ și „le repoussé“, „le jeté“, „l'égaré“ etc.)⁶⁸, sunt propuse asocieri surprinzătoare („Le temps

de l'abjection est double: temps de l'oubli et du tonnerre“, „*structure exorbitée*“, „*la topologie de la catastrophe*“)⁶⁹. Intelectualul în cauză jonglează cu limba și se droghează cu obscuritatea evocatoare de false profunzimi („*L'égaré se considère comme l'équivalent d'un Tiers. Il érige son objet comme caduc. Comme chuté. Parachuté par l'Autre*“⁷⁰; „*L'abject, objet chu, est radicalement un exclu et me tire vers là où le sens s'effondre*“⁷¹; „*Un dehors ou un dedans exorbitant, jeté à côté du possible*“⁷²; „*Un boomerang indomptable, un pôle d'appel et de répulsion*“⁷³ etc. etc.) – totul pentru a defini *abjecția*.

Însă unde să mai apară *abjecția* în acest *brique-à- braque* de vocabule, în această orgie verbală menită să sugereze un sens care se pierde, iată, dans *une syntaxe chue*?⁷⁴ Se poate oare scăpa de *abjecția* proprie fără să

fie numită, îngropând-o astfel, sufocând-o sub un morman de cuvinte, răpindu-i sensul și exmatriculând-o în abscons și neînțeles? Nu e oare psihanalizabilă simpla alegere a temei? Căci *abjecția* nu este o temă oarecare, nu e un „semn“, nu e un pur obiect lingvistic pe care-l îmbraci după ultima modă a unui discurs, un produs analizabil pompos grație unei recuzite psihanalitice. Cine se apucă să scrie despre *abjecție*, îți spui, va fi traversat măcar o dată teribilul ei tărâm. Altminteri, cum să faci teoria josniciei fără să fi cunoscut insuportabila dezbatere cu ea, coșmarul reiterat, neîmpăcarea cu sine, greața izvorâtă din coabitarea cu străinul care ți-ai devenit, oboseala travestiului și a măștii? Fiind una dintre cele mai grave teme existențiale, e greu să nu te întrebi de pe ce poziții vorbește autorul când își compune eseul. Cum a apărut tema în succesiunea lucrărilor sale? Cum i s-a impus? A recunoscut-o în el însuși, printr-un efort de scrutare și dedublare? A făcut din ea o marcă a speciei noastre? A simțit cum urcă în el scârba de semenii lui și de sine? A prelucrat teoretic experiența lumii în care a trăit? Sau un episod din propria viață? Subiectul nu este oare prea fierbinte pentru a fi tratat la persoana a treia? Dar cum să chemi la lumină ceva ce s-a născut spre a fi și a rămâne ascuns? Cum poate fi de fapt expulzat din tine, pentru a fi dat în vileag, secretul cel mai bine tănuț în pliurile existenței proprii? Te poți mântui de *abjecție* evitând confesiunea și doar punând etimonul *abjecției* sub lupă?

Dar poate că cine scrie atât de elevat despre *abjecție* o sublimează,

sperând că astfel s-ar putea pune, prin acest detur, în ordine cu sine însuși. Autorul nu face mărturisiri, nu se lamentează în public, nu-și face *mea culpa*. Nu scrie jurnale, nici confesiuni. Scrie pur și simplu, scrie *în general*, evoluând pe acest teritoriu pe care lucrurile se amestecă și se separă în vastitatea vieții, strecurându-se, la rândul lui, prin lapsus, în propriul lui discurs. E treaba cititorului să înțeleagă că este așa. E ultima mască pe care, fie și inconștient, și-o pune. Una prin care, cine e destul de perspicace îi va desluși chipul.

CAZUL JULIEI KRISTEVA

Citatele de mai sus fac parte din *Essai sur l'abjection*, un text de treizeci de pagini publicat la Seuil în 1980, într-un volum cu titlul *Pouvoirs de l'horreur* de scriitoarea franceză de origine bulgară Julia Kristeva. Spectaculos aici e cazul-limită care se creează: cel ce scrie despre abjecție îngroapă abjecția din biografia sa tocmai prin faptul că scrie despre abjecție.

Julia Kristeva ajunge în Franța în 1965, la vârsta de 25 de ani. La scurtă vreme după sosire, în 1967, se căsătorește cu Philippe Sollers, fondatorul revistei *Tel Quel*, și intră în grupul de intelectuali francezi stângiști strâns în jurul revistei. Sunt, cu toții, nume faimoase ale filozofiei, psihanalizei, criticii literare și lingvisticii momentului (Barthes, Foucault, Lacan, Derrida), de care se leagă, în anii '60-'70, módele structuralismului și intertextualismului. Cu cărțile și cursurile lor academice s-au hrănit generații de studenți fascinați mai curând de un discurs sofisticat și prețios, bazat pe *incantație*, pe eufonia care rezultă din combinarea unor cuvinte misterioase, decât de transmiterea sensului⁷⁵, vag intuit pesemne de către autorii lui, dar ininteligibil pentru cititori și pentru auditorii din amfiteatre. Cu toții au speculat atracția pe care o resimte vârsta tânără pentru tot ceea ce, nebulos fiind, e promițător de profunzime. La adăpostul autorității lor culturale, telqueliștii au putut influența deopotrivă atitudinile politice ale noilor generații, promovând „pozițiile stângiste corecte“. Începând din 1965, „Tel Quel“ întreține, de altfel, strânse relații cu Partidul Comunist Francez, de care se desprinde în 1971, virând către... maoism.

Forța de propulsie a grupului „Tel Quel“ a fost decisivă pentru cariera

culturală a Juliei Kristeva. La cinci luni de la sosirea la Paris, inspirată, îi telefonează lui Philippe Sollers care tocmai împlinise 30 de ani. Acest „jeune écrivain du «nouveau nouveau roman»“, cum îl va numi în curând Kristeva într-o cronică literară (mai ales în lumea culturală franceză lucrurile nu există decât din clipa în care le dai un nume), și „très avant-gardiste“ – ceea ce în epocă trecea drept o marcă de noblețe spirituală – publicase deja două romane. Primul, la 23 de ani, fusese un bestseller (*Une curieuse solitude*) îndelung lăudat de catolicul François Mauriac și de comunistul Louis Aragon. Kristeva îi cere lui Sollers o întâlnire: îi citise romanele, lucra la o interpretare a lor și îl ruga să-i ofere „un entretien pour mes recherches“.

Care autor n-ar fi flatat să discute despre „opera“ lui cu o tânără cercetătoare? Întâlnirea merita acceptată măcar din curiozitatea de a cunoaște un intelectual venit din Est, care susținea că este conectat la piața literelor franceze. Desigur, așteptările din partea lui Sollers nu vor fi fost mari. Și totuși, în locul unui șoarece cenușiu de bibliotecă, apare o tânără fermecătoare, cu un aer vag asiatic. Pieptănătura tip *love story* încadrează o figură armonioasă, inteligentă, marcată de o vizibilă determinare și de o mare siguranță de sine. Poartă fustă *très mini cuir noir* și colanți negri, pulovăr din tricot elastic, de culoare închisă, luând perfect forma corpului și având în față un fermoar incitant. În picioare, cizme cu șireturi, mulate și ele, lipsite de orice accesorii care ar fi putut perturba imaginea picioarelor impecabile. Unde mai pui că Julia Kristeva îi vorbește lui Sollers despre futurismul rus, despre Bahtin și Barthes într-o excelentă franceză. Întâlnirea a fost fructuoasă. Sollers o invită la cină. „Apoi încearcă să mă sărute. Rezist.“ După acest episod inaugural, aflăm că s-a născut „o mare pasiune“ și „pentru că alchimia spiritelor se impusese, era firesc să-i urmeze cea a trupurilor. [...] Povestea iubirii noastre va fi pentru tot restul vieții.“⁷⁶ (O dovedește de altfel din plin cartea scrisă de cei doi soți și publicată la Fayard în 2015: *Du mariage considéré comme un des beaux-arts*. Prezentatorul cărții la televiziune îl definea pe Sollers într-un stil *très français*: „Un intérêt pour la Chine, pour Venise, la bagouse, les porte-cigarettes, et la femme. La sienne en général, les autres en particulier. Un amoureux de l'amour.“⁷⁷) Căsătoria are loc în august 1967, „en petit

comité“, în prezența surorii tinerei soții, care sosește de la Sofia, și a doi prieteni scriitori. În 1973, la 32 de ani, Kristeva își susține teza doctorală (*La révolution du langage poétique*) în prezența unui public de cinci sute de auditori. Imediat după susținere, devine titulară a catedrei de lingvistică la Universitatea „Paris VII“. În 1974, vizitează China, după care îl laudă pe Mao în cartea *Des Chinoises*, pentru că ar fi eliberat femeia chineză. A explicat apoi că paginile ei răspundeau de fapt interesului general față de China al stângiștilor occidentali. În 1979 își încheie stagiul în psihoterapia psihanalitică și își deschide propriul cabinet. Filozoafă, romancieră, semioloagă, teoreticiană a literaturii, psihanalistă, promotoare a feminismului francez, Julia Kristeva primește toate onorurile vieții academice internaționale (*doctor honoris causa* al mai multor universități din Statele Unite, Canada, Europa), multiple decorații și premii culturale.

„Forjând“ din concepte lingvistice, psihanalitice, filozofice un amalgam teoretic care face ilizibil aproape orice text teoretic al ei, Kristeva apare alături de Jacques Lacan, Jean Baudrillard and Gilles Deleuze în cartea *Impostures Intellectuelles*, publicată în 1997 de Alan Sokal și Jean Bricmont, în care cei doi oameni de știință denunță incompetența din spatele folosirii unor concepte științifice de către parte dintre intelectualii francezi postmoderni.⁷⁸ Celebritatea Kristevei atârână uneori de crearea unor concepte noi, precum cel de „intertextualitate“, de pildă, care cunoaște o carieră culturală spectaculoasă, promovând ideea „revoluționară“ potrivit căreia un text literar își dezvăluie adevăratul sens când e pus în contact – în dialogul care se naște între autor și cititor – cu un alt text.

Dosarul de colaboratoare cu poliția politică bulgară al Juliei Kristeva, nume de cod „Sabina“, a ieșit la lumină în luna martie a lui 2018. Cu aproape cinci decenii în urmă, în iunie 1970, după ce părăsise definitiv Bulgaria și ajunsese în Franța, Kristeva fusese recrutată de către Direcția I a Securității de Stat, departamentul extern al serviciilor secrete bulgare. Dar cum de s-a ajuns atât de târziu la dosarul „Sabina“?⁷⁹

Acceptând recent invitația de a face parte din comitetul editorial al revistei bulgare *Literaturen Vestnik*, Kristeva a căzut sub o reglementare a Comisiei de Cercetare a Arhivelor Securității (echivalentul CNSAS-ului de la noi), care trebuia să verifice, și apoi să facă public, trecutul oricărui

jurnalist sau redactor născut înainte de 1976. Din dosarul ei rezulta că, în 1965, înainte de a primi pașaportul cu viza de un an pentru o bursă în Franța, Julia Kristeva fusese chemată la Securitate, unde avusese loc o „discuție profilactică“. Ar fi dispusă să colaboreze în viitor cu „serviciile“? a fost întrebată. Ofițerul cu care a vorbit, un anume Petrov, precizează în raportul lui că primise un „acord ezitant“. La scurtă vreme după căsătoria cu Phillipe Sollers și apariția primei sale cărți la Éditions du Seuil (*Séméiotiké: recherches pour une sémanalyse*, 1969), Petrov o contactează telefonic, spunându-i că se află într-o „călătorie de afaceri“ la Paris și că ar vrea s-o vadă. Are loc un dineu și Kristeva îi povestește ofițerului, ca unui vechi prieten cu care nu s-a mai văzut de mult, despre traiul ei parizian, despre carieră, despre familie, despre cât de fericită este în noua ei viață. Desigur, soțul ei, deși *burghez*, „are poziții stângiste corecte“, precum și strânse legături cu Partidul Comunist Francez. Iar ea, Kristeva, e și mai devotată decât înainte socialismului, mărturisire care, menționează raportul, „l-a surprins plăcut“ pe conlocutorul său. Întrebată dacă își amintește de discuția pe care o avuseseră înainte de plecarea ei în Franța, Kristeva răspunde că da, își amintea. Iată, îi spune Petrov, a venit momentul să arate că este un bun cetățean bulgar, „făcându-se utilă pentru țara noastră și serviciile noastre“. Îi propune colaborarea. Raportul întocmit de ofițer în urma întâlnirii menționează că propunerea lui a fost acceptată, Kristeva urmând să monitorizeze „scena culturală franceză“ sub numele de cod „Sabina“. I se repartizează o persoană de contact de la ambasada bulgară din Paris, cu numele „Liubomirov“, căreia urma să-i transmită informațiile oral, prin întâlniri periodice. Ceea ce se și întâmplă. Liubomirov menționează în rapoartele sale că, la fiecare întrevedere, Kristeva „se purta natural și era dispusă să vorbească despre orice“: despre luptele pentru putere înăuntrul stângii franceze, despre lobby-ul sionist în mediile franceze, despre colegii, emigranți ca și ea, de la Radio Paris. Dar că cele mai multe informații conțineau, dacă nu generalități și știri luate din presa curentă, detalii irelevante. În plus, Kristeva refuza să dea note informative scrise, invocând faptul că „nu ar fi fost capabilă să capteze esențialul“. Între timp, Kristeva reușește să o aducă pe sora ei Ivanka în Franța și să obțină de la ambasadă o extindere de viză pentru perioada în care aceasta avea să urmeze cursurile

de vioară ale unui Conservator din Elveția. Obține de asemenea viză pentru o vizită a părinților în Franța. Apoi, comportamentul ei este din ce în ce mai puțin cooperant. „Are metodele ei, consemnează unul din rapoartele prezente în dosarul «Sabina», de a obține ceva de la noi, fără să dea nimic în schimb.“ În mai 1973, Securitatea de Stat o radiază pe Kristeva din registrul agenților. Și totuși, în 1975, potrivit aceluiași dosar, Kristeva se întâlnește la cafeneaua „Chez Francis“ cu un anume Vladimir Kostov. Îl cunoscuse pe vremuri, în Bulgaria, la un ziar la care Kostov era redactorșef. Acum, devenise corespondentul la Paris al Radioteleviziunii Naționale Bulgare. Și, evident, ofițer sub acoperire. În cele două ore în care au stat de vorbă, Kristeva a ținut să-l asigure că nu s-a angajat niciodată în activități antibulgarie sau antisovietice. Informațiile care i se ceruseră depășeau aria ei de activitate, dar asta nu însemna că nu voise să-și ajute țara atât cât îi stătea în putere.

Cum a reacționat Kristeva când vestea despre dosarul „Sabina“ a pătruns în mediile occidentale? A negat tot: „Povestea asta nu e a mea.“; „Am avut, fără îndoială, mai multe vieți, dar nu pe aceasta“. Rapoartele existente în dosarul ei ar fi „ficționale“. Tot ce conține dosarul ar ține de „informație imaginară“ alcătuită din „construcții imaginare“, iar ce se spune despre ea în presa internațională e o „politică postfactuală“ și „fake news“. Rapoartele din dosar (patru sute de pagini) reprezintă bricolajul unor „birocați kafkieni“ care, îmbătându-se cu șliboviță, ar fi inventat totul pentru a-și justifica salariile.

Dimitar Kenarov, autorul articolului din *The New Yorker*, ziaristul de investigație care a confruntat declarațiile Juliei Kristeva cu conținutul dosarului „Sabina“, a stat deopotrivă de vorbă cu ofițeri bulgari (trecuți de 80 de ani), colegi ai celor care lucraseră la dosar. Întrebarea lui Kenarov a fost: „Este posibil ca, întâlnindu-se cu Liubomirov în mod repetat, Kristeva să nu fi realizat cu cine vorbea?“ Răspunsul unui ofițer, fost spion al Departamentului I al Securității Statului, a fost: „Toți căutăm un alibi pentru a ne justifica și a ne absolve, iar vina să cadă pe alții. Asta e calitatea umană obișnuită“. Un cercetător bulgar al arhivelor Securității i-a spus lui Kenarov că „nu există nici un dubiu că, pe parcursul contactelor cu ofițerul de Securitate, Kristeva era perfect conștientă că natura relației era

conspirativă“. Cât privește afirmația Juliei Kristeva că dosarul ei ar fi fost fabricat de Securitate, istoricul Christopher Nehring, specializat în analiza arhivelor Securității bulgare, o contrazice: „Nu există nici un precedent în care Securitatea de Stat să fi fabricat în întregime un dosar, și asta însoțindu-l cu formele birocratice interne de înregistrare“. Iar Kenarov adaugă: „Agenții de contrainformații bulgari nu erau Balzac, ci birocrati: ideea că funcționari subeducați ai Securității de Stat au inventat rapoarte despre un filozof postmodern e de domeniul unei conspirații fanteziste“.

Confruntând dosarul „Sabina“ cu declarațiile pe care Kristeva le-a făcut după deconspirare, Kenarov n-o acuză nici o clipă de ceea ce n-a făcut. Kristeva n-a fost o turnătoare. „*Elle a cotoyée seulement*“, doar s-a „frecat“ de ofițerii de contrainformații, s-a folosit de ei atunci când a avut nevoie de ei, le-a spus ceea ce voiau să audă, a preferat o relație precaută cu ei și, ca să nu riște nimic, le-a garantat că rămâne fidelă patriei comuniste pe care o părăsise. A acceptat șuete cu ei, a împărtășit unor indivizi abjecți scene de viață privată, vorbind despre casa ei, familia ei, soțul ei, vacanțele ei, fericirea ei și generând astfel, prin însuși acest fapt, abjecție. N-a fost, desigur, o spioană, pentru că nu prea avea ce să vândă, dar a consimțit ca birocrății Securității să o considere, o vreme măcar, astfel. A sta de vorbă obsecvios, sau fie și doar complezent și binevoitor – nefiind în fond constrâns de nimic s-o faci –, cu un agent al poliției politice în exercițiul funcțiunii, socotind că ai o purtare diplomatică și plină de tact, era în sine o eschivă mârșavă în fața propriei conștiințe. Kenarov scrie:

„Legăturile Kristevei cu serviciile secrete bulgare sunt în bună măsură practice și oportuniste. În fond, ea nu s-a purtat altfel decât majoritatea cetățenilor din Blocul sovietic, care au trăit într-un fel de zonă gri a vieții pendulând între verticalitatea morală și degradarea morală, între lozincile marxist-leniniste strigate în piața mare și revolta mocnită de acasă, între scrierea de opere filozofice și întâlnirile cu Liubomirov. Totalitarismul cultivă deopotrivă monștri și monstruoșități, dar își domină în general supușii prin puterea sa difuză, prin abilitatea de a-i atrage în raza sa de acțiune și de a transforma victimele în călăi, făcându-i pe toți, cu rare excepții, fie și cât de puțin, complici. [...]”

Negându-și faptele trecute, Kristeva și-a trădat propria carieră atât de preocupată de „ființele vorbitoare“ ca obiect al psihanalizei, de importanța autoreflexivității și de căutarea cunoașterii. Punând între ghilimele «arhivele» și «rapoartele», refuzând realitatea descrisă de ele, ea pune sub semnul întrebării tot efortul de analiză a trecutului totalitar al Bulgariei aflat în documentele fostei Securități, cel mai important depozit de păstrare a memoriei instituționale a fostului regim. Și folosind termeni precum *fake news* pentru a discredita articolele pe tema dosarului ei, Kristeva se

face ecoul regimurilor autoritare de azi. Până la urmă, ce e cu adevărat tulburător în cazul ei nu e mâna de ajutor pe care o va fi întins, la un moment dat, Securității, ci încercarea ei evidentă de a trece sub tăcere trecutul.⁸⁰

Ultima piesă aflată în dosarul „Sabina“ este traducerea în bulgară a unui interviu pe care Kristeva l-a dat în *Le Nouvelle Observateur* în 1977 sub titlul „A quoi servent les intellectuels?“ După ce relatează felul în care cochetase, imediat după sosirea ei în Franța, cu Partidul Comunist Francez și apoi cu maoismul, și cum se despărțise apoi de ele, Kristeva pledează pentru absoluta independență a intelectualului, caracterizat tocmai prin „singularitatea“ sa, desprins de orice partid, ideologie sau agendă colectivă și obligat moral să-și păstreze „stranietatea (*étrangeté*), particularitatea și distanța“.

Am căutat în eseul *Sur l'abjection* „o urmă“, *une trace* (acest cuvânt atât de drag deconstrucției lui Derrida), o propoziție care să trimită la ceea ce Kristeva trăise pentru câțiva ani în tinerețea ei, un cifru măcar al acelei experiențe negate astăzi cu vehemență, o aluzie la propria persoană, strecurată sau scăpată printre rânduri. Nu am găsit mai mult de o propoziție, și aceea discutabilă, căci pierdută în desișul marilor volute ale unui stil marcat de prețiozitatea ermetică a ceea ce se numea „filozofie“ în cercul structuraliștilor francezi. În linii mari, eseul se învâрте în jurul câtorva speculații psihanalitice care pornesc de la sensul inițial al latinului *abicio*. Care este acesta?

Înainte de a ajunge la ultimul său strat semantic în latină, cel de „joasă extracție socială“, și apoi la cel moral, de „josnic“, „abject“ (*abjection*, cu sensul de „umilire“, va circula în franceză începând cu secolul XIV, pentru ca, din secolul XVIII, să se fixeze cel moral curent), *ab-icio* (-ere, -ieci, -iectum) trimitea în mod curent la orice gest de separare de o povară. Aruncai ceva, azvârleai, *te separai* de acel obiect. *Sarcinam abicere*, „a arunca povara, a o pune jos“; *arma abicere*, „a arunca armele, a părăsi lupta“. Întrucât despărțirea de povară presupunea „punerea jos“, așadar mișcarea de sus în jos, apare apoi sensul de „a coborî“, de „a în-josi“, de „a face să scadă valoarea“: *abicere senatus auctoritatem*, „a înjosi autoritatea Senatului“ și, în sfârșit, *abiectus* ca adjectiv devine „de extracție joasă“ (*familia abiecta atque obscura*) și, strict moral vorbind, „josnic, abject“

(*animus abiectissimus*, „sufletul cel mai abject“, „căzut cât se poate de jos“).

Kristeva reține sensul separării de..., al despărțirii, al rejectării și are în vedere înstrăinarea copilului de mamă prin „abjectarea“ (ejectarea, rejectarea) fătului din pântec, pentru care, nu se înțelege prea bine de ce, se recurge la un termen din Platon, *chóra*. Cel născut este, în acest sens, „abject“, aruncat, azvârlit, separat de... Nașterea însăși este o „ab-jecție“, o „azvârlire“ care se realizează „printr-o deșarjă, o convulsie, un țipăt“, având ca rezultat ceva „radical separat, respingător“, „livrat“, „vărsat“ tatălui ca obiect al „dorinței celuilalt“. Născându-te, „te expulzezi, te scuipi, te abjectezi“ în chiar momentul în care pretinzi că „te așezi“ în lume. Ești și rămâi ab-jecția care ești odată aruncat din „viața opacă și uitată“ a pântecului matern. Ești această „țâșnire masivă și abruptă“, această *étrangeté*, această „stranietate“ (cuvânt intrat în vocabularul filozofic francez pe urmele heideggerianului și freudianului *das Unheimliche*), acest neobișnuit, acest imposibil care se locuiește pe sine „la liziera inexistenței și a halucinației, a unei realități care, odată recunoscută, mă anihilează“. De-acum nu mai ești decât „ceva azvârlit de care nu te mai poți separa“. Ești abjectul și abjecția.

„Abjecția de sine (*l'abjection de soi*) ar fi forma culminantă a acestei experiențe a subiectului cărui i se dezvăluie faptul că toate obiectele sunt instalate în *pierderea* inaugurală care-i fondează ființa proprie. [...]

Esențial diferită de «neliniștitoarea stranietate», mai violentă încă, abjecția se construiește din nerecunoașterea celor apropiați: nimic nu-i este familiar, nici măcar umbra vreunei amintiri. Îmi imaginez un copil îngurgitându-și prea de timpuriu părinții, care «se sperie singur» de acest lucru și care, pentru a se salva, respinge și vomită ceea ce i se dă, toate darurile, toate obiectele. El are, ar putea avea, sensul abjectului. Chiar înainte ca lucrurile, pentru el, *să fie* – înainte de a putea fi semnificate –, el le ex-pulzează, dominat de pulsione, și își amenajează propriul său teritoriu îngrădit de abject.“⁸¹

Și acum iată și singura propoziție din eseul Juliei Kristeva care ar putea deschide, la o adică, o poartă către viețile noastre și către cea a autoarei:

„Cel prin care abjectul există este deci un aruncat (*un jeté*) care (se) plasează, (se) *separă*, (se) situează și deci rătăcește, în loc de a se recunoaște, de a dori, de a aparține și de a refuza. [...] Obligatoriu dihotomic, oarecum manihean, el divizează, exclude și, fără să vrea propriu-zis să-și cunoască abjecțiile, el nu le ignoră defel. De altminteri, el se include adesea în ele, aruncând astfel în interiorul sinelui scalpul care operează separațiile.“⁸²

E aceasta o mărturisire? Neconectată cu dosarul „Sabina“, nu e nimic. Sau e o sofisticărie în plus. Raportată la el, e mai mult decât atât. E o declarație de principiu: nimeni nu vrea să se întoarcă la locul și timpul abjecției pentru a o cunoaște, pentru a o recunoaște, pentru a o scruta, pentru a o privi în ochi. „Nu sunt eu aceea. Povestea aceea nu este a mea. Am, desigur, mai multe euri, dar Sabina nu este unul dintre ele.“ Urmându-i analiza, putem spune că Julia o „ab-jectează“ pe Sabina, o expulzează, o „vomită“, ca pe pielița de pe suprafața căinii cu lapte pe care, în copilărie, părinții îi cereau s-o înghită. Și pe care apoi o voma. Scalpelul interior al Juliei o decupează pe Sabina din „gramatica“ eului ei ca pe o vocabulă stricată care îi mutilează în mod insuportabil discursul vieții. Unul pe care l-a stilizat cu atâta grijă decenii întregi la Paris.

Spuneam că nici unul dintre turnătorii ale căror dosare s-au deschis după 1990 nu și-a recunoscut public fapta sau nu a interpretat-o în registru negativ. Am încercat în paginile acestui capitol să găsesc o explicație a acestui fapt. Cum se face că, odată colaborarea scoasă la lumină, ea este contestată, în ciuda evidenței, cu maximă vehemență sau primește explicații puerile? I-am pus întrebarea aceasta unuia dintre cei mai experimentați cercetători ai arhivelor de la CNSAS, Mihai Demetriade. Cred că e bine să închei acest capitol cu răspunsul pe care mi l-a dat:

„Cel care tace, știind motivele pentru care o face, pune în scenă în mod conștient un eșec al propriei umanități. Iar omul știe asta foarte bine, cu fiecare literă a tăcerii lui. În fapt, exact acesta este și motivul pentru care nu mărturisește. O confesiune ar trebui să fie un filigran de detalii, o lume de amănunte, ceva cu totul și cu totul insuportabil. Nu merg declarațiile generale: «Am colaborat cu Securitatea, regret». Dacă o faci, trebuie să parcurgi, cu minuție filatelică, traviul poveștii. Or, tipul ăsta de orizont nu sperie, nu îngrijorează, înspăimântă de-a dreptul. Este disoluția propriei identități, care, știm asta, este un construct, un edificiu, cu podium, scară de acces și centură de siguranță. Scena asta interioară care te face cine ești și te-a ajutat să supraviețuiești nu-ți mai dă voie s-o părăsești, fără riscul disolutiv și coroziv al autodistrugerii. Nimeni nu-și permite să riște asta.

Însă mai e un tip de concluzie care, îndrăznesc să cred, se poate strecura: noi suntem exact acest tip de construct, în care «identitatea» noastră este un pariu cu «scena» interioară. Eul propriu, intimitatea cea mai fragilă este un acord dat peste un vacuum, acordul între un «eu» incert și toată recuzita care-l ajută să trăiască: iluzii despre sine, draperii, decoruri vivante, mobilierul sobru sau (după caz) frivol, statui peste statui ș.a.m.d. Nu supraviețuim în absența acestei recuzite. Dacă plecăm de pe scenă, plecăm morți. Nimeni nu poate să moară. De asta nimeni nu mărturisește, până la capătul poveștii, nimic. «Scalpelul» Sabineei este în mod natural în noi, iar duplicitatea nu e o contingență extraordinară, ci o structură definitorie.

Nu mărturisim întrucât ghemul de iluzii și proptele ale misteriosului decor interior s-ar deșira și prăbuși. Iar cei care au făcut-o, au putut s-o facă pentru că decorul interior avea și alte frânghii care-l susțineau, fie credința religioasă, fie un anumit eșafodaj moral.

În ce mă privește cred că condiția «sicofantului» are aproape un contur metafizic, iar distopiile comuniste și fasciste nu au făcut altceva decât să capaciteze, să precipite această fundamentală și constitutivă slăbiciune. Au fost decorul perfect pentru această lepădare de sine (pe linia etimologiei pe care o desfășurați, a «abjecției»), păstrată constant, mereu reluată.“

Note

61. Martin Heidegger, *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 168.

62. *Un altfel de jurnal. Ieșirea din timp*, Humanitas, București, 2016, p. 243.

63. Christine Ockrent, Conte de Marenches, *Consilier de taină al Puterii*, trad. de Alida Burada, Humanitas, București, 1992.

64. *Op. cit.*, pp. 31–32.

65. Matei Călinescu, *op. cit.*, pp. 242, 245, 246, 247.

66. Matei Călinescu, *ibid.*, p. 243.

67. Vezi în acest sens faimoasa analiză pe care o face Alexandru Dragomir „dării în vileag“ din actul IV al *Scrisorii pierdute* în volumul *Crase banalități metafizice*, Humanitas, București, 2004, capitolul „Intriga (acțiunea): lupta pentru nedarea în vileag“, pp. 24–34.

68. „Impropriul“, „respinsul“, „fobicul“, „respingătorul“, „respinsul“, „aruncatul“, „rătăcitul“.

69. „Timpul abjecției e dublu: timp al uitării și al tunetului“; „structură exorbitată“; „topologie a catastrofei“.

70. „Rătăcitul se consideră ca echivalent al unui Terț. El își erijează obiectul ca obiect caduc. Ca unul căzut. Parașutat de Celălalt.“

71. „Obiectul, obiect căzut, este în mod radical un exclus și mă trage către locul în care sensul se năruie.“

72. „Un afară și un înăuntru exorbitante, aruncate în preajma posibilului.“

73. „Bumerang de neîmblânzit, un pol de chemare și respingere.“

74. „Într-o sintaxă degradată“.

75. Vezi Roger Scruton, *Cultura modernă pe înțelesul oamenilor inteligenți*, trad. de Dragoș Dodu, Humanitas, București, 2011, p. 180. În jargon, observă Scruton, cuvântul alunecă de la sens la „incantație“: „Incantațiile își pot face treaba doar când cuvintele și frazele-cheie dobândesc o penumbră mistică. [...] Scopul nu este dobândirea unui sens, ci dobândirea asigurării că problema sensului e treptat uitată, iar cuvântul însuși, în toată nimicnicia sa fascinantă, ocupă prim-planul atenției noastre“.

76. Julia Kristeva, „Espionne, moi?“, în revista *Vanity Fair*, iulie 2018, p. 71.

77. „Un interes pentru China, pentru Veneția, pentru inele și portțigarete, pentru femeie. Pentru a sa în general, pentru celelalte în special. Un îndrăgostit de amor.“

78. După cum rezultă din articolul „What is all the fuss about?“, publicat de Alan Sokal și Jean Bricmont în *Times Literary Supplement* (London, 17 October 1997, p. 17), Kristeva răspunsese la obiecțiile din cartea celor doi pe un ton batjocoritor și ocolind tema discuției, exact cum va face și în textul publicat recent în *Vanity Fair* privitor la dosarul „Sabina“:

„În *Le Nouvel Observateur*, Julia Kristeva ne acuză că răspândim «dezinformarea» ca parte a unei

campanii politico-economice anti-franceze; a fost citată (sperăm că greșit) de cotidianul italian *Corriere della Sera* că ar trebui chiar să urmărim un tratament psihiatric.

Dar ce susținem noi de fapt în această carte? Nici prea mult, nici prea puțin. Arătăm că intelectuali celebri precum Jacques Lacan, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Jean Baudrillard și Gilles Deleuze s-au folosit în mod abuziv de conceptele și terminologia științifice: fie folosind idei științifice scoase din context fără să ofere pentru asta nici cea mai mică justificare empirică sau conceptuală – a se reține că nu suntem împotriva extrapolării conceptelor de la o disciplină la alta, ci doar împotriva extrapolărilor gratuite –, fie aruncându-le cititorilor obișnuiți un jargon științific fără să fie preocupați vreo clipă de relevanța sau chiar de sensul acestuia. Nu pretindem că asta invalidează restul operei lor, de care ne îndoim însă în mod deschis.“

79. Toate detaliile privind „dosarul Sabina“ sunt date, la câteva luni după ce știrea a explodat în mediile occidentale, într-un excelent articol de douăzeci de pagini al lui Dimiter Kenarov, un ziarist *freelance* din Sofia (Dimiter Kenarov, „Was the Philosopher Julia Kristeva a Cold War Collaborator?“, în *The New Yorker*, 5 September 2018). Kenarov a pus față în față declarațiile și textele explicative ale Juliei Kristeva de după apariția știrii cu conținutul dosarului pe care l-a studiat în arhiva de la Sofia.

80. Dimiter Kenarov, finalul textului menționat din *The New Yorker*, 5 September 2018.

81. Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Éditions du Seuil, Paris, 1980, pp. 12–13.

82. Julia Kristeva, *op. cit.*, p. 15.

Mercenarii conștiinței

Pe piața organelor de transplant, toate organele înlocuibile pot fi vândute și cumpărate: inimă, rinichi, ficat... Ele sunt scumpe și, de obicei, ca să le obții, trebuie să aștepti luni, chiar ani întregi. Dar nu cumva există și o piață pe care se poate vinde și cumpăra un „organ“ mai aparte? În folclorul popoarelor europene organul acesta poartă numele de „suflet“. Nu pot oare să-mi vând sufletul, dar nu pentru a-l ceda altuia, aflat la ananghie, ci pentru a fi eu locuit de altcineva? Pentru a lăsa la dispoziția altuia, în schimbul unor avantaje certe, regimul de funcționare al sufletului meu?

Când e vorba de „suflet“, cel care vinde e omul, și cel care cumpără e diavolul. Negoțul acesta este pecetluit de un contract care e mai presus de un act notarial: „pactul cu diavolul“. Cel mai celebru pact cu diavolul din cultura europeană este, după cum se știe, cel al lui Faust. În schimbul sufletului său, Faust primește de la diavol, pentru o perioadă bine determinată, cunoaștere nelimitată, putere și un surplus de tinerețe în vederea unei vieți pline de plăceri lumești. Mai există, în *Frații Karamazov*, și pactul, făcut la un moment dat al istoriei ei, de Biserică (reprezentată de Marele Inchizitor) cu Satana. În sfârșit, mai există și varianta în care omul își vinde diavolului umbra, ca în nuvela romanticului german Adelbert von Chamisso, publicată în 1814, *Nemaipomenita poveste a lui Peter Schlemihl*.

De la „vinderea sufletului“ la „vinderea conștiinței“

În modernitate se întâmplă ceva interesant: din forma ei clasic-legendară, vinderea sufletului trece în spațiul etic-comunitar și devine „vindere a conștiinței“. Am putea spune că vinderea conștiinței e varianta secularizată a vinderii sufletului. „Pactul cu diavolul“ atesta simbolic utilizarea strict instrumentală a seamăului și, astfel, triumful egoismului în lupta dintre

Bine și Rău. Căci prin „pactul“ făcut, cel ce-și vindea sufletul se auto-expulza de pe teritoriul Binelui prin ruperea contractului divin cu chipul lui Dumnezeu oglindit în *semenii* săi. Semnatarul pactului se zidea în singurătatea absolută a sinelui său. Nu mai exista, pentru el, „celălalt“, nu mai existau mila, iubirea și dăruirea. Astfel mutilat, vânzătorul sufletului fugise din ograda Domnului și trecuse în cea a diavolului. Asta era tot. Am putea chiar spune că diavolul-cumpărător, spre deosebire de cel ce-și vânduse sufletul pentru putere, bani și plăceri, nu obținea în fapt mai nimic. Diavolul nu-i ceruse să facă un lucru anume. Îi era de-ajuns să știe că-i răpise victimei sale capacitatea de a (se) dăruia. El se mulțumea astfel să instaleze în sufletul vânzătorului premisa ieșirii din comunitatea oamenilor și, astfel, din ograda lui Dumnezeu după al cărui chip fusese creat. Nu exista o utilizare precisă a sufletului cumpărat. Cel ce vindea putea la o adică să-și spună că a primit totul fără să dea în schimb „ceva“. Tocmai pentru că și-a vândut sufletul, el nu mai are *nimic de dat* nimănui (nici măcar Satanei!), ci numai de luat. Cumpărarea sufletului, pe care Satana îl prelua la împlinirea termenului, nu era mai mult decât o rundă câștigată în pariul infinit făcut cu Dumnezeu în privința omului, un fel de „sâc!“ adresat Cerului.

Una dintre variantele secularizate ale „pactului“ apare în principal când politicul suprimă contactul cu divinul, fără să fie capabil să pună în loc urma acestuia în lume. Altfel spus, fără să poată pune în locul rămas gol un cod etic funcțional. Varianta secularizată a „pactului“ apare când cenzura pe care onoarea, fidelitatea și credința o impun conștiinței se relaxează sau e suprimată și, în lume, își fac loc mai lesne, în absența acestei cenzuri, trădarea, sperjurul și incoerența spațiului interior al conștiinței. Cumpărătorul nu mai e acum reprezentat de întruparea unui simbol satanic. Tranzacția are loc *numai între oameni*. Pe de o parte, cei care cumpără: grupurile de putere (putem să le spunem direct „partide“), care se prezintă de fiecare dată ca slujitoare ale unei părți a poporului (dacă nu chiar ale poporului în întregul lui) și ale nobilelor cauze pe care le presupune slujirea lui. Pe de altă parte, cei ce vând, adică indivizii seduși de putere și de privilegiile ei și care, de dragul acestora, sunt dispuși să-și folosească *semenii*, manipulându-i, ca trepte de ascensiune către varii poziții. Iar la

capătul acestei tranzacții, fiecare „parte“ se alege cu „ceva“: donatorul obține, asemeni lui Faust, facilități de existență; iar cel ce cumpără, spre deosebire de Satana, obține o marfă pe care o folosește în imediat și în scopuri clar definite.

Calitățile conștiinței ca marfă

Din clipa în care e vândută, conștiința ta nu mai e a ta, deși, după însemnele exterioare ale posesorului, ea apare în continuare în public ca aparținându-ți. Însuși soclul vizibil al persoanei tale e un garant pentru existența ei. Numai că *în fond* ea nu te mai reprezintă pe tine, ci, în mod ocult, pe cumpărătorul ei. E important ca vânzarea să nu poarte semnele vizibile ale efectuării ei. În secret, tu cedezi altuia dreptul de folosință al conștiinței pe care ai înstrăinat-o, dar, astfel vândută, ea poartă în lume, pe mai departe, masca persoanei tale.

Dar ce se poate face cu conștiința? La ce e ea bună, ca să fie cumpărată? Să ne imaginăm conștiința ca pe un recipient care treptat, până la o anumită vârstă (a maturizării), se umple cu anumite conținuturi de idei, credințe și sentimente. Care te structurează ca persoană și conturează un caracter. Vinderea conștiinței trebuie atunci imaginată ca o golire a recipientului însoțită de o reumplere a lui cu conținuturile pe care le decide cumpărătorul. Iar la capătul acestei tranzacții, cel ce cumpără conștiințe spre a umple „locul“ rămas gol cu ideile, credințele și sentimentele lui își va multiplica propria conștiință cu numărul conștiințelor cumpărate.

Cumpărarea și vânzarea de conștiințe reprezintă axa negoțului în spațiul puterii. Deținătorul puterii într-o țară coruptă este cel care a cumpărat îndeajuns de multe conștiințe pentru a putea manipula cu ele conștiințele care nu sunt cumpărate sau nu sunt de vânzare. Nu e nevoie, așadar, pentru a acapara puterea, să cumperi toate conștiințele, ci numai numărul necesar pentru manipularea majorității conștiințelor. În felul acesta, voința posesorului de conștiințe cumpărate se poate impune asupra tuturor. Asupra unora prin cumpărare, iar asupra celorlalte prin manipulare, cu ajutorul celor cumpărate. Succesul unui regim totalitar, al unei dictaturi sau al oricărei puteri corupte depinde până la urmă de numărul de conștiințe

scoase la vânzare pe piața puterii. Într-o lume în care conștiința n-ar deveni marfă, în care, deci, n-ar exista nici o conștiință de vânzare, nici o putere coruptă n-ar fi, evident, cu puțință.

Pe o piață politică devenită, după „revoluțiile burgheze“, vastă și „populară“, vinderea și cumpărarea conștiinței ajunge să fie o activitate comercială curentă. Începând din secolul XIX, eliberată de angajamentul sacru al slujirii pe care se baza instituția medievală a cavalerismului, conștiința se poate vinde și cumpăra în mod liber. Pentru deținătorii puterii corupte, ea devine un organ extrem de căutat și, în mod simetric, extrem de bine vândut. Apare acum și o concurență între cei dispuși să vândă conștiință. Cea mai căutată și mai bine vândută este conștiința dotată cu o cantitate minimă de scrupule. Dar cea mai prețioasă și, astfel, cea mai scumpă conștiință este, evident, conștiința total lipsită de scrupule. Cumpărătorul poate să-i ceară persoanei care și-a vândut conștiința *orice*: să mintă, să înșele, să fure, să-i facă ode, să participe, cu bună știință, la manipularea conștiințelor unui întreg popor. Vânzătorul unei conștiințe lipsite de orice scrupul prezintă imensul avantaj de a fi pregătit pentru *toate* tipurile de matrapazlăcuri și pentru toate „treburile murdare“.

În cazul acestui tip de vânzare-cumpărare avem de-a face cu un „organ“ care este ceva *altfel* intim, și cu mult mai intim decât ficatul, inima, rinichii. Este *intimul însuși*, ceva care îți aparține ție și numai ție, pierderea lui însemnând pierderea propriei definiții: sufletul tău, conștiința ta, umbra ta. Putând deveni orice, putând lua forma pe care pactul semnat ți-o cere, ai renunțat la articularea proprie unei personalități și nu mai ești, în fond, nimic.

Premisa vinderii conștiinței: despărțirea de valori

Vinderea conștiinței e ușor de depistat: printr-o manevră bruscă și ireversibilă, conștiința este total decuplată de valori. Nu înseamnă că ele au ieșit din scenă. Dimpotrivă, cuvintele care le desemnează sunt fluturate la rampă (cinste, popor, iubire de patrie, libertate, lupta anticorupție, egalitate, dreptate, democrație etc.), dar nu le mai susține decât o gură care le rostește. Altfel spus, sunt vorbe goale: cei mai mulți dintre cei care le enunță și care

pretind că ar crede în ele nu le locuiesc. Și e firesc, de vreme ce vinderea conștiinței nici nu s-ar putea face câtă vreme proprietarul ei ar crede în ceva. Crezând, el n-ar mai fi liber pentru vânzarea conștiinței, căci ar fi *angajat* în propriul crez. Și, din acea clipă, el n-ar putea profita de pe urma ei; mai degrabă ar putea muri *gratis* în numele conștiinței sale și al angajării ei.

De aceea, conștiința, ca să fie vândută, trebuie să fie vidă, liberă de orice angajare. Ea trebuie să fie asemeni unei case goale, pe care scrie „de vânzare“ sau „de închiriat“. Trebuie să aibă dezinvoltura soldatului care nu aparține nici unui stat, nici unei țări, nici unei armate, care își aparține doar sieși și intereselor sale și care-și vinde forța și priceperea de a lupta cui plătește mai mult. Vânzătorul de conștiință e, de aceea, un *mercenar al conștiinței*. Armata în care se înrolează este o grupare politică în care valorile reprezintă o butaforie ideologică al cărei unic scop este deținerea puterii de dragul privilegiilor. Mercenarilor conștiinței nu le pasă câtuși de puțin dacă profitul se realizează pe spezele semenilor lor sau ale țării în care s-au născut. De fapt, ei își disprețuiesc poporul din care fac parte: acesta e îndeajuns de înapoiat ca să se lase condus de un om politic ajutat să ajungă la putere de mercenarii de partid. Expresia cea mai limpede a mercenariatului conștiințelor poate fi deslușită astăzi în „traseismul politic“. În acest fenomen, straniu amestec de „epocă modernă“ și levantinism, devine vizibil faptul că apartenența unui individ la un partid nu se face în virtutea unor valori și a unui program, ci în virtutea partidului care plătește mai bine marfa numită „conștiință“.

„Politicianismul burghez“, așa cum apare în dramaturgia caragialiană și care în perioada interbelică a stârnit reacția violentă a extremismului de dreapta, eticist și creștin, a dat la noi un prim exemplu modern despre ce înseamnă mercenariatul conștiinței. Însă fenomenul de masă al „vânzării conștiinței“ și-a căpătat expresia limpede și „clasică“ abia odată cu venirea la putere a partidului comunist. Acest negoț din culise a devenit un mod de viață curent, scuzabil cu formula „așa erau vremurile“. În epocă, fenomenul vinderii conștiinței a fost botezat „fripturism“, iar cei care-l promovau erau numiți pudic *scatofagi*. Membrii plutonului fruntaș al Partidului își „setau“ periodic conștiința după schimbările care interveneau în „linia Partidului“.

Ei aveau atâtea conștiințe câte „linii ale Partidului“ apăreau. La câțiva ani o dată, conștiința vândută inițial trebuia reciclată. Deasupra capului fiecărui vânzător de conștiință pândeau primejdia ruperii contractului de către Partid în chip unilateral. Ca să nu riște să cadă în afara cercului de privilegiați (trimiterea la „munca de jos“), cel care-și vânduse conștiința în comunism se preta la orice: mărea cota de arestări, extermina „dușmanul de clasă“, vitupera la adresa lui, cultiva teroarea, își înfiera tovarășii, turna, scria „articole de fond“, compunea omagii, ținea ședințe punitive, organiza condamnări publice.

Noii mercenari ai conștiinței. Minciuna despletită

Pe fondul acestor idei, putem înțelege mai bine fenomenul pe care-l trăim astăzi. Să încercăm să-l descriem.

Mercenariatul conștiințelor dinainte de 1990 avea loc, cum am spus, sub cupola desenată de „linia Partidului“. Aceasta asigura, pentru toată populația, constanța unui cadru de existență valabil pentru câțiva ani buni. Indiferent de cât de „dură“ sau de „relaxată“ era această „linie“, ea dădea un cod de conduită socială și oferea un orizont de existență. A existat între 1948 și 1964 un cod de conduită socială care promova, atât pentru cei ce-și vindeau conștiința („fripturiștii“), cât și pentru cei ce trăiau pe pielea lor efectele mercenariatului conștiinței, linia „internaționalismului proletar“ și prietenia cu „marele popor sovietic“. A existat apoi un cod de conduită socială în care mercenariatul conștiințelor a mers în direcția „comunismului naționalist și dinastic“. În ambele tipuri de cod, atât mercenarii politici, cât și populația suferitoare aveau un sistem de a se orienta, adică aveau apucături, obiceiuri și conduite, oricât de detestabile ar fi fost ele, formate. Altfel spus, oricine știa destul de bine „pe ce lume trăia“, indiferent dacă lumea aceea îi plăcea sau, dimpotrivă, îi apărea ca odioasă.

Cazul clasei politice actuale prezintă o mare originalitate. Orizontul dispăre. Nu mai există nici o perspectivă, de vreme ce șeful partidului aflat la putere, dotat cu o plasticitate ieșită din comun, schimbă „linia partidului“ și de trei ori pe zi. În comunism, se mințea de dimineața până seara într-un singur fel: minciuna era dictată în mod constant de imposibila concretizare

a utopiei cu care comuniștii veniseră la putere. Existau doar marile trasee ale minciunii.

Astăzi, s-a trecut de la minciuna mecanică, repetitivă și maniacală la minciuna despletită. Însăși direcția minciunii e imprevizibilă, pentru că în fapt ea nu se raportează la o ideologie, ci la o inepuizabilă sete de căpătuială care se poate așeza sub cupola oricărui program politic și poate împrumuta orice frazeologie (de obicei naționalistă: exalți poporul pe care-l furi și-l nenorocești). Fiind dictată de furt, ea e minciună „la firul ierbii“, șerpuitoare, variată și distributivă. Să nu confundăm această incoerență cu contorsionismul de rutină, care-l însoțește prin definiție pe politician. Atunci când furi continuu (titluri academice, voturi, bunuri, contracte, bani publici, licitații, concursuri etc.) ești obligat să minți continuu și, vrând-nevrând, va trebui să execuți la nesfârșit, strict contextual, salturi spectaculoase la scară națională.

Ei bine, când se minte în felul acesta neîntrerupt și divers, e nevoie să fii asistat de o echipă riguros selectată. Un megamincinos politic intră în arenă însoțit de un alai alcătuit din indivizi capabili să-și adapteze, ca într-o uriașă pantomimă, mișcările conștiinței vândute la mișcările conștiinței protagonistului-cumpărător. Ei trebuie să preia cu maximă viteză și să moduleze, în conștiința lor vândută, conținuturile dictate de ritmurile minciunilor și fluctuațiilor conștiinței șefului de partid.

M-am întrebat la un moment dat, văzând felul în care arată „noua generație de politicieni“, majoritatea agramați, neavând nici o competență, dar toți aroganți și agresivi: oare ce calitate îi recomandă pentru funcția lor? La ce anume pot fi ei folosiți? Ce au avut de oferit pentru a fi cooptați în partide și făcuți parlamentari, miniștri, șefi de consilii județene, prefecți, primari etc., de vreme ce nu se remarcă decât prin tupeu, duplicitate și maniere de birjari? De unde au apărut? Cine sunt ei *în fond*?

Sunt *noii mercenari de conștiință*. Clamând mândria de a fi români, ei sunt câtă frunză și iarbă. În România de astăzi se stă la coadă pentru vânzarea conștiinței. Și ei, ca și înaintașii lor comuniști, sunt gata oricând, în alt context al istoriei, în alte rânduieli sociale și dispunând de alte tehnici de manipulare, *să facă orice*. Când îi privești, ceea ce-ți sare în ochi în primă instanță este, în afară de gradul scăzut de aglutinare a cuvintelor,

abilitatea de a se solidariza cu minciuna aflată la ordinea zilei. Incompetenți în raport cu funcția pe care o ocupă, ei sunt apți, în schimb, să execute, întocmai și într-un timp record, *orice li se cere*: să facă să voteze morții, să stingă lumina în sala în care membrii unei comisii academice sunt pe cale să deconspire un plagiator, să bage repetenți în facultate, să măsluiască licitații, să alimenteze fondurile partidului prin deturnare de bani publici, să promită marea cu sarea... Pe scurt, să pună la cale, să cauționeze și să acopere, mințind, orice netrebnicie.

Dar de ce e atât de gravă minciuna în spațiul public? Când un om politic minte zi de zi, el năruie *credibilitatea cuvintelor* și, odată cu ea, a clasei politice în întregul ei. Politicienii care mint constant sfârșesc prin a minți împotriva lor înșiși. Ceea ce se subminează în felul acesta este încrederea oamenilor în dimensiunea *politică* a societății. Ideea că politica este un „lucru murdar“, bazat pe minciună, având ca unic țel căpătuiala și ca mijloc furtul, dereglează toate mecanismele de funcționare ale societății. Politicienii care, decredibilizând cuvintele, compromit politica, destramă societatea și, mai devreme sau mai târziu, se scufundă și ei odată cu ea. Cum s-a spus atât de amar: se scufundă în „neantul absenței de destin istoric“.

Cuvântul care întemeiază

Dar de ce este atât de grav să minți în spațiul public?

Cel mai eficace instrument aflat la baza creației mitice este cuvântul. Cuvântul, *lógos*-ul, este rațiunea și „vocea“ Creatorului lumii, iar Fiul acestuia este prelungirea lui ca „Logos în trup“, intervenție ulterioară asupra obiectului creat și refondare a lui. Întrucât înființează, cuvântul este fundamental adevăr, el adevărește ceea ce a înființat și, astfel, este „ceea ce este“.

Cum trebuie înțeleasă această ecuație a Creației care aici e exprimată în termeni teologici? Cum poate fi ea adusă la scara noastră, a singurelor ființe vorbitoare? Cum întemeiază cuvântul în lumea noastră și cum devine el „creator“? Răspunsul e simplu: el fondează atâta timp cât este crezut și sădește încredere; atâta timp cât îi așază pe oameni în orizontul adevărului.

Fără *încrederea în cuvânt* nu se naște nimic pozitiv. „A crede pe cuvânt“ (rostit sau scris – convenție, angajament, contract, tratat, pact, legământ) este condiția și fundamentul oricărei fapte colective, a oricărei hotărâri luate împreună, a oricărui proiect care ne strânge laolaltă și ne leagă. Numai la adăpostul cuvântului care proiectează, propune, programează, ordonează, consfințește se poate pune în operă ceva important sau măreț.

Am să iau exemplul Constituției americane. Atât citatul care urmează, cât și datele la care mă voi referi în continuare provin din articolul lui Martin S. Martin, „Ziua Constituției americane“⁸³.

„Era în anul 1783, se încheiase războiul de independență și uniunea statelor americane era o asociație slabă, măcinată de conflicte, cu un guvern federal lipsit de autoritate și mijloace, în permanentă criză financiară, nesusținut de statele membre și atacat de politicienii fără viziune, mai interesați în a obține avantaje pentru statul lor, decât în promovarea unei uniuni puternice. Președinții, numiți de congres, s-au succedat fără a fi în stare să schimbe lucrurile. [...] Statele, dezamăgite de mersul lucrurilor, trecuseră la constituirea propriilor lor armate și negociau direct cu puteri străine, așa cum făceau și în domeniul schimburilor comerciale. De la stat la stat se foloseau diferite monede, tarifele vamale erau arbitrare și unele state erau angajate în neînțelegeri și dispute cu altele. Economia și comerțul sufereau. În acei ani, uniunea era pe cale de destrămare.“

Doi dintre cei mai importanți „părinți fondatori“, James Madison și Alexander Hamilton, au reușit să convoace o Adunare de 55 de delegați, semnatari ai Declarației de Independență. Cei doi i-au convins că, fără „așezarea uniunii pe o bază legală solidă“, lucrurile nu aveau cum să se îndrepte. În 17 septembrie 1787, la unsprezece ani de la revoluție și de la nașterea Uniunii, treizeci și nouă dintre delegați au semnat forma finală a documentului care, ratificat de Congres în 1788 și aplicat începând cu anul următor, a devenit Constituția americană. Textul original (redactat în cea mai mare parte de James Madison), alcătuit din șapte articole scrise de mână pe patru pagini, numără 4.543 de cuvinte și nu a fost modificat, vreme de 231 de ani, niciodată, ci doar completat de-a lungul timpului cu douăzeci și șapte de amendamente. Împreună cu acestea, a ajuns la 7.591 de cuvinte.

Așadar, cel mai puternic stat din lume, care a împins cel mai departe civilizația de cel puțin un secol încoace, a fost întemeiat prin *câteva mii de cuvinte*. Acestea au făcut cu puțină cea mai bună formă de organizare a omenirii: democrația americană. Devenite lege, cuvintele au fixat o

societate în matca unui destin istoric. Nu au fost niciodată răstălmăcite sau interpretate după cum a crezut un guvern sau altul. Au trimis mereu la o unică realitate, au devenit, vreme de peste două secole, unicul sistem de referință al societății.

În partea de lume în care trăim noi s-a întâmplat pe dos. Se vorbește astăzi în mod curent de „epoca post-adevărului“, în care ne-am afla cu toții la nivel planetar. Ea e legată, se spune, de putința pe care ne-o dau astăzi mijloacele de informare devenite supra-abundente de a îneca adevărul într-un ocean de minciuni. În epoca post-adevărului, cuvântul nu mai „lămurește“, ceea ce-nseamnă: nu mai aduce în lumină (*luminare*), în *lamura* limbii, ci întreține ceața și generează neîncrederea și îndoiala.

Numai că epoca post-adevărului nu e o noutate. Ea a apărut odată cu o structură politică construită integral pe minciună: cuvintele nu mai erau adevărate, ci infirmate la tot pasul de fapte. Dictaturile minciunii nu încep prin confiscarea bunurilor, ci prin confiscarea cuvintelor fundamentale ale comunității și prin deturnarea sensurilor lor. Confiscate și folosite în răspăr sunt în primul rând cuvintele care exprimă valori: „libertate“, „adevăr“, „dreptate“, „bunăstare“, „pace“, „eroic“, „democrație“, „conștiință“, „cinste“, „entuziasm“, „luminos“ etc. etc. Când comuniștii vorbeau, de pildă, de „viitorul luminos al omenirii“, ei foloseau în contrasens trei cuvinte: „viitor“ – pe care îl anihilaseră, pentru că, dinăuntrul unui prezent în care se trăia de la o zi la alta, nimeni nu-și mai punea problema unui viitor; „luminos“ – nimic luminos nu putea fi imaginat pornind de la un prezent cenușiu și deprimant; „omenire“ – cuvânt care nu mai răspundea la nimic, de vreme ce demnitatea omului dispăruse. Epoca post-adevărului atunci a început: când cuvintele au fost răpite și sensurile lor fundamentale expropriate.

Resimțim expresia „ni s-au furat cuvintele“, cu nefastele ei consecințe, și în cele trei decenii ale „tranziției“ în care trăim acum. Dar acum cuvintele se fură altfel. Înainte de 1990, odată confiscate în mod oficial, cuvintele apăreau în public cu un singur sens impus. Nu existau versiuni alternative. Reacția spontană a intelectualilor umaniști după 1990 a fost aceea de a-și lua cuvintele înapoi și de a le adevăra sensul prin reduplicare în fapte. Libertatea trebuia să redevină *în realitate* libertate, justiția – justiție,

democrația – democrație. Furtul cuvintelor nu mai putea acum să se petreacă prin impunerea oficială a unicului sens răstălmăcit, ci doar în concurență cu rostirea adevărului și *prin parazitarea lui*. În zilele noastre, cuvintele sunt furate prin simpla lor articulare placată pe fapte care le contrazic. Justiția este distrusă în numele justiției, statul de drept, în numele democrației. Cuvintele furate sunt dublul identic al celor din dicționar și sunt spuse în ambele cazuri cu patosul adevărului. Dar același înveliș verbal trimite la realități perfect opuse. Lucrul acesta a fost exprimat cel mai bine, și calificat drept „drăcesc” încă din 1942, de Denis de Rougemont în volumul *Partea Diavolului*:

„Ceea ce este cu adevărat diabolic este mai puțin să faci răul, cât să-l botezi ca fiind binele atunci când îl faci. [...] Este pervertirea și ruina pe dinăuntru a înseși criteriilor adevărului. Și, în sfârșit, este procedeul prin care minciuna este instalată de preferință într-un cuvânt al adevărului.”⁸⁴

Într-o lume în care depozitarea de cuvânt se instituie, prin deturnarea sensului, ca infracțiune lingvistică, nu se mai poate întemeia nimic. Lumea se năruie. Limbajul trebuie reinventat.

Note

⁸³. În *Marginalia* etc. (<https://www.marginaliaetc.ro>), 17 septembrie 2018.

⁸⁴. Denis de Rougemont, *Partea Diavolului*, trad. de Mircea Ivănescu, Humanitas, București, 2006, p. 59.

Valiza lui N. Steinhardt

Suntem în 1959, în decembrie. În câteva zile va fi Anul Nou. Toți membrii lotului Noica–Pillat au fost arestați. Doar unul e încă afară: N. Steinhardt. Securitatea l-a distribuit în alt rol. Va fi martorul acuzării. I se cere să depună mărturie împotriva prietenilor săi, unii dintre ei foști simpatizanți legionari. Se merge, așadar, la sigur. Evreul nu va alege, proteste, să intre în boxa acuzaților alături de cei deja inculpați. Mai mult ca sigur că se va alătura acuzatorului, înfundându-i.

Povestea tatălui

Când citești în *Jurnalul fericirii*⁸⁵ cum s-au petrecut lucrurile, îți vine să spui că personajul principal al cărții este nu Nicu Steinhardt, ci tatăl lui. Care are 82 de ani, o pensie mică de tot și stă într-o garsonieră amărâtă (pe strada Ion Ghica nr. 3) cu fiul său. La vârsta asta se cam numără zilele. Oricum, nu-ți e indiferent cum vor arăta ele. Anchetatorii de la Securitate pe asta se și bazaseră. Doar n-o să-și lase ovreiașul nostru tatăl singur, alegând închisoarea!

Povestea ia însă o întorsătură neașteptată. Tatăl lui Nicu Steinhardt nu încapă în grila psihologică a celor de la Securitate. Pe 31 decembrie 1959 la ora 8 dimineața, fiul său fusese chemat la sediul din Calea Plevnei nr. 145⁸⁶. Era într-o joi. Când, cu o zi înainte, vine citația de chemare, Nicu Steinhardt nu e acasă și cel care semnează de primire e tatăl său. Nu-i arată fiului hârtia de îndată ce acesta se întoarce acasă, cum ar fi făcut pesemne, plângând și căinându-și copilul, mai toți părinții din lume. O pune deocamdată deoparte, se poartă normal, se gândește să-și lase băiatul să doarmă noaptea liniștit și-l trezește a doua zi devreme, arătându-i hârtia și spunându-i cum crede el că va trebui să se poarte. Și anume: să-și ia cu el

valiza cu câteva lucruri. Să fie pregătit pentru arestare. Trebuie să-i facă pe securiști să înțeleagă de la bun început că nu încap negocieri: nu va fi martor al acușării, nu-și va trăda prietenii. Fiul face întocmai. („Am cu mine valijoara, în buzunar câteva tablete de vitamina C și de piramidon și o carte groasă.“⁸⁷)

„De ce ai venit cu valiza?“ îl întreabă anchetatorii. „Nu vrea nimeni să te aresteze. Ai fost chemat doar în calitate de martor.“ Nu trebuie decât să declare că cei deja arestați au purtat, în prezența lui, „discuții dușmănoase“. Că au complotat „împotriva orânduirii de stat“. Atâta tot. A, dacă refuză s-o facă, e altceva! Dar nici unul dintre anchetatori nu crede că ar putea să refuze. În joc e viața „bătrânului“: n-o să-și lase tatăl, la cei 82 de ani, să moară acasă, singur, „ca un câine“. „N-o să mai apuce să te vadă. Când ai să ieși tu, el n-o să mai fie.“

După opt ore de discuții, Nicu Steinhardt tot n-a semnat declarația în forma în care i se cere. La ora 4 după-amiază e lăsat să plece. Începe Anul Nou. I se dă timp de gândire până luni. Are trei zile să se hotărască. De el depinde dacă acesta va fi ultimul revelion petrecut cu tatăl său.

Ce face „bătrânul“ odată fiul revenit acasă? Îl beștelește:

„Ce-ai mai venit acasă, nenorocitul? Le-ai dat impresia că șovăi, că poate să încapă și posibilitatea să-ți trădezi prietenii. În afaceri, când spui lăsați-mă să mă gândesc înseamnă că ai și acceptat. Pentru nimic în lume să nu primești a fi martor al acușării.“

Fiul îi răspunde. Îi spune cât de cumplită e închisoarea, că el, tatăl lui, e bătrân și că va rămâne singur cu o pensie mică. Îi spune că „perspectiva închisorii, a suferinței și, pe deasupra, gândul la nenorocirea lui“ – *îl îngrozesc*. Și iată răspunsul tatălui:

„E adevărat, zice tata, că vei avea zile foarte grele. Dar nopțile le vei avea liniștite, vei dormi bine. Pe când dacă accepți să fii martor al acușării, vei avea, ce-i drept, zile destul de bune, dar nopțile vor fi îngrozitoare. N-o să mai poți închide un ochi. O să trebuiască să trăiești numai cu somnifere și calmante; abrutizat și moțând toată ziua, iar noaptea chinuitor de treaz. O să te perpeleşti ca un nebun. Cată-ți de treabă. Hai, nu mai ezita. Trebuie să faci închisoare. Mi se rupe și mie inima, dar n-ai încotro, de altfel, chiar dacă apari acum ca martor al acușării, nu fi prost, după șase luni tot te ia. E sigur. [...] Și în astea trei zile care ne rămân să nu-mi vorbești nici un cuvânt despre proces, Securitate, închisoare. Vreau să le petrecem împreună, plăcut și liniștit.“

Vine dimineața zilei de luni. Valiza e pregătită, lângă ușă. Bătrânul, „în

pijama, mititel, grăsun, voios, e numai zâmbete și-mi dă sfaturi ultime, ca antrenorul înainte de meci“:

„Ți-au spus să nu mă lași să mor ca un câine? Ei bine, dacă-i vorba așa, n-am să mor deloc. Te aștept. Și vezi să nu mă faci de râs. Să nu fii jidan fricos și să nu te caci în pantaloni.“

După alte opt ore de anchetă, refuzând statutul de martor al acuzării, Steinhardt e arestat.

Dacă i-a fost frică, știind ce-l așteaptă? Steinhardt povestește că, în luna decembrie a celui an, 1959, bănuind iminența arestării, așteptând în fiecare zi să fie „luat“, a trăit frica în valuri.

„Mi-e frică (o frică bine înfaptă în tot trupul) și de mai mult. Mi-e teribil de frică, nici nu știam cât de fricos sunt. E o descoperire groaznică, și nu-i văd leac. Mi-e frică, asta e, total, intru în frică așa cum ar intra cineva într-un costum de scafandru. Sunt totuși în stare – încă în stare – s-o stăpânesc, s-o ascund. Încă nu-mi clănțane dinții, încă nu-s livid, încă nu vărs fiere verde.“

Și acum despre frică și curaj

Câtă vreme suntem zidiți în biologia instinctelor, suntem ceea ce în mod natural suntem: animale. Saltul către umanitatea din noi se produce în urma unor dispute și a unor negocieri pe care fiecare individ le duce cu substratul lui pulsional. Și asta mai ales după ce, în istoria civilizației, a apărut un „loc“ specializat pentru purtarea acestor negocieri: conștiința morală.⁸⁸ Civilizația este instalarea transfiguratoare în instincte, trecerea lor prin baia cuvintelor și reformularea lor în acel „loc spiritual“ care până la om nu existase. În actuala fază de evoluție, ducem pesemne această luptă și purtăm aceste negocieri toată viața și, fără să ne dăm neapărat seama, basculăm mai tot timpul între ipostaza animalității moștenite și a umanității dobândite. Dar, de perceput, nu percepem cu adevărat lupta decât atunci când suntem împinși în situații-limită. Acolo e verificată fibra umană a fiecăruia dintre noi. Acolo e încercată „molecula morală“. Acolo se poartă lupta dintre diavol și înger, acolo se separă eroul, sfântul și aristocratul de poltron, de căzătură, de lichea. Și, în mod firesc, pentru că stratul de civilizație e mai subțire decât cel animal, pentru că primul n-a avut timp, în scurtul interval al istoriei, să se bătătoască, în situațiile-limită învinge de

obicei zoologia. Atunci parcurgem fulgerător, de-a-ndăratelea, câteva zeci de mii de ani de evoluție. Și pe cât de greu urcăm treptele civilizației, pe atât de repede putem evada din ea și redeveni „instinct pur“, șobolani.

Dacă, dintre instinctele pe care le consider fundamentale și care sunt dovada clară a animalității noastre, *nevoia de hrană* se poate umaniza prin gastronomie, dacă *instinctul sexual* se poate umaniza prin erotizare și iubire, cum se poate umaniza frica? Nu este oare frica singurul instinct pur animalic, singurul ireductibil?

„Splendoarea“ fricii constă în aceea că ne conferă identitate. Suntem, în măsura în care ne este frică. Pentru că în frică suntem confrunțați cu posibilitatea de a nu mai fi, ne descoperim din plin *ca fiind*. Abia în fața perspectivei că nu voi mai fi îmi iau în brațe eul. Frica îi trasează acestuia conturul. Am nevoie de *contractia de ființă* indusă de frică (în frică *mă adun* în mine), pentru a afla cât de mult *sunt*. Concluzia e că frica mă înrobește, de vreme ce ea mă ține agățat de viață și de ființa mea. Frica e capitalul meu de ființă șantajabilă. Din pricina ei se poate face cu mine orice. Prin frică aflu că-mi port ființa ca pe suprema povară a vieții. Instinctul fricii îmi spune că viața e bunul meu cel mai de preț și că, pentru ea, trebuie să fac orice. Din faldurile fricii se iscă „instinctul de conservare“. Vrând-nevrând, câtă vreme vreau să trăiesc, sunt, astfel, la cheremul ei. Sunt condamnat la frică.

Dar ce lucru straniu! De aici rezultă, potrivit unei logici severe, că, pentru a mă *elibera* de frică și a deveni cu adevărat liber, puternic și curajos, trebuie să pot ca *în orice clipă* să mor. „Frica liberă“ este frică învinsă și, de aceea, în mod esențial, curaj. Curajul este mersul prin frică înspre faptul de a fi liber.⁸⁹ Dar e cu puțință, de pe teritoriul animalității mele, și temeinic înfipt în ființă (corporalitate?) cum sunt, un asemenea lucru?

Luni, 4 ianuarie 1960, când Steinhardt își ia valiza și se duce la anchetă cu gândul că se află de-acum pe drumul închisorii, al suferinței și al morții, el realizează că a început să negocieze cu frica. În valiză, duce cu el frica și curajul. Află că negocierea care a început, ca să aibă ca rezultat preschimbarea fricii în curaj și neatârnavare, trebuie să sfârșească cu învățarea morții. Dacă frica te ține cu orice preț lipit de viață, eliberarea de ea și curajul de a hotărî singur ceea ce urmează să faci presupun familiarizarea

cu gândul morții.

Steinhardt studiase dreptul și cel mai aproape se simțise de dreptul constituțional. Nu obținuse oare omul, prin această ramură a jurisdicției, „știința garantării libertății”? Nu suprimase oare civilizația, printr-un construct social, frica animalică? De ce ar mai fi nevoie ca, în vederea libertății, să înveți *în orice clipă* să mori, de vreme ce în societățile civilizate viața ta și libertățile tale ca individ sunt apărute și garantate de societatea în care trăiești? De ce, de vreme ce există „dreptul constituțional”?

De ce? Pentru că aceste drepturi și libertăți nu sunt consfințite în istorie pentru totdeauna. Pentru că fiecare regim politic schimbă din mers, potrivit axiomelor lui, noțiunea de drept și dreptate și pentru că ceea ce azi te apără, mâine te poate incrimina și ucide „la adăpostul legii”. Pentru că poliția poate să se transforme, de la un regim la altul, în „poliția pentru oameni cumsecade”. De aceea, individul care vrea cu orice preț să fie liber trebuie să obțină libertatea pe cont propriu, dincolo de istorie, de legi și de „dreptul constituțional”, el singur față în față cu Dumnezeu, cu conștiința lui morală, cu viața și cu moartea lui. Care este așadar garantul suprem al libertății noastre și, astfel, „taina finală a dreptului constituțional”? „Curajul fizic în fața morții”, răspunde Steinhardt. Dacă, potrivit vorbei lui Camus, „temeiul dictaturii e o *fantasmă*: frica”, atunci înfrângerea oricărei dictaturi echivalează cu subminarea acestei fantasme. *Jurnalul fericirii* se deschide cu un „testament politic” în centrul căruia se află „soluția lui Soljenițin”:

„Ea constă, pentru oricine pășește peste pragul Securității sau altui organ de anchetă, în a-și spune cu hotărâre: în clipa asta chiar mor. Îi este permis a-și vorbi consolându-se: păcat de tinerețele ori vai de bătrânețele mele, de nevasta mea, de copiii mei, de mine, de talentul ori de bunurile ori de puterea mea, de iubita mea, de vinurile pe care n-am să le mai beau, de cărțile pe care n-am să le mai citesc, de plimbările pe care n-am să le mai fac, de muzica pe care n-am să o mai ascult etc. etc. Dar ceva e sigur și ireparabil: de-acum încolo sunt un om mort.

Dacă așa gândește, neșovăitor, insul e salvat. Nu i se mai poate *face* nimic. Nu mai are cu ce fi amenințat, șantajat, amăgit, îmbrobodit. De vreme ce se consideră mort, nimic nu-l mai sperie, nimic nu-l mai îmbrobodește, atrage, ațâță. Nu mai poate fi *amorsat*. Nu mai are – fiindcă nu mai speră, fiindcă a ieșit din lume – după ce jindui, ce păstra sau redobândi, pe ce își vinde sufletul, onoarea. Nu mai există moneda în care să-i poată fi achitat prețul trădării.”

Ecuția, așadar, e simplă: Unui om care „moare de frică” poți să-i faci orice. Unuia care a învins frica nu mai poți să-i faci nimic. Dar cum poți

ajunge să învingi frica, dincolo de vorbe mari, soluții, imbolduri și teorii? Cum, când ești singur față-n față cu călăul și cu tehnicile lui de schingiuire? Sau cu memoria tuturor suferințelor pe care oamenii, deveniți de la o clipă la alta șobolani sadici, au știut să și le inducă unii altora de-a lungul istoriei lumii?

Dincolo de frică

Pentru a învinge frica, Steinhardt s-a refugiat „la umbra crucii“, „a celui mai teribil instrument de tortură“, iar *Jurnalul fericirii* este, poate, cea mai minunată pledoarie făcută în modernitate pentru înălțarea morală a omului pe spezele credinței. Steinhardt s-a ținut strâns, cu forța pe care i-o dă neofitului convertirea sa, de imaginea lui Isus. (Dacă El a făcut-o, și-a spus, trebuie, stând cu ochii ținți la El, s-o pot face și eu.) S-a lăsat, așadar, dat cu capul de pereți și călcat de cizmele locotenentului-major Onea, pus pe rangă de maiorul Jack Simon, care-i spune la fiecare anchetă că un „ovrei legionar“ n-are cum să fie lăsat în viață și că-l va omorî cu mâna lui.

Dar ce faci dacă se întâmplă să nu ai harul credinței, care, prin chiar esența lui, este „selectiv“? Recent, mi-au căzut în mână interviurile făcute, la 50 de ani de la eliberare, cu ultimii supraviețuitori ai închisorilor comuniste de la noi.⁹⁰ Două fragmente m-au ajutat să înțeleg ce-nseamnă bătălia pentru rămânerea în umanitate prin simpla încordare a fibrei morale:

„Nu aş putea spune că rezistam prin rugăciune, nu am fost o fire așa religioasă... Rezistai pentru că te credeai pe o linie dreaptă, iar pe ei niște ticăloși.“ (*Inocențiu Glodeanu, Cluj*)

„În detenție, există un moment, pentru fiecare există un moment pe care, dacă îl depășești, rezisti, e bine. Și momentul acela este momentul în care simți că te transformi din om în animal, când îți dai seama că tu ești nimeni: dacă vor să-ți dea să mănânci, bine, dacă nu, nu. Dacă vor să te lase la toaletă, bine, dacă nu, faci pe tine și gata. Nu poți să te culci când vrei tu, nimic nu poți să faci. Nimic nu mai poți să faci, nu mai ești om.

Momentul acela trebuie depășit. Este înfiorător de greu. Atunci îți ascuți toate simțurile, îți antrenezi voința cât mai mult, ca să ieși teafăr de acolo. Noi eram tineri, la 19 ani altfel rezisti, aveam un soi de a ne mândri, eram un soi de eroi.“ (*Aurora Dumitrescu, București*)

Deci „momentul în care simți că te transformi din om în animal.

Momentul acela trebuie depășit.“ Și cum poate fi depășit? „Rezistai pentru că te credeai pe o linie dreaptă, iar pe ei niște ticăloși.“ Asta e tot.

În căutarea unui posibil maestru spiritual

M-am întrebat de mai multe ori de-a lungul vieții ce-nseamnă în fond un maestru *spiritual*. Cel care te trage de partea spiritului, învățându-te disprețul cărnii? Cel care te-nvață retragerea din lume? Asceza? Ieșirea din iluzie? Pregătirea pentru moarte? Sau cel care te-nvață cum e cuviincios să trăiești?

Pe cine, citind *Jurnalul fericirii*, s-ar cuveni să-l alegi ca maestru *spiritual*? Pe tată sau pe fiu? N-am spus oare, la începutul acestor pagini, că în *fond* tatăl este personajul principal al cărții? Cauza ei *eficientă*? Bătrânul acesta – care își pusese fiul să-și facă valiza pentru închisoare, care îi promisese că-l va aștepta și că nu are de gând să moară până la întoarcerea lui, care îl însoțise până la ușă cu zâmbetul pe buze –, rămas singur acasă, și-a pierdut somnul și ani de zile a bătut la toate porțile în speranța că ar putea să-și scoată mai devreme copilul din detenție.

Pe fiu însă l-aș alege pentru că a putut să intre în acel rol – în acel formidabil proiect moral – în care îl distribuise tatăl său. Și pentru că apoi a știut să descrie cum l-a trăit. *Jurnalul fericirii*, pe care îl așez în vârful cărților scrise după război în România, este cartea cu densitate existențială maximă din cultura română. Este, până la urmă, o carte *despre caracter*.⁹¹ Oricine o citește înțelege că, la răscrucile vieții, umanitatea din noi nu rămâne întreagă decât dacă suntem apți să pierdem confortul de dragul păstrării conștiinței. Că trebuie, la o adică, „să ne așternem de moarte“ nu pentru că nu ne place viața, ci pentru că s-ar putea, în mai mare măsură, să nu ne placă s-o trăim oricum.

Dar ce greu e să faci pasul de la cuvinte la puterea de a trăi pe măsura lor! Și cine – sau ce anume din tine – îți garantează că, dincolo de ceea ce-ți propui (tu însuți, mișcat de măreția gândului tău), când vine ceasul, vei fi în stare să-l faci? De aceea, cea mai grea și mai utilă meserie, spune Steinhartd în miezul cărții sale, este „meseria de om în lume“⁹².

Poate că asta e *partitura spiritului* și poate că asta te învață un maestru

spiritual: cum să atingi acel grad de spiritualizare a cărnii care să te facă să câștigi în disputa cu cel mai teribil instict: instinctul fricii. Să ne pregătim, așadar, cu toții! Priviți în jur: nu vi se pare că oricând, până în ultima clipă, viața, în neașteptatul ei, ne poate cere să dăm bătălia? Iar în ultima clipă, în mod sigur?

Note

85. Toate citatele din text provin din ediția publicată la Editura Dacia, Cluj, 1991, îngrijită de Virgil Ciomoș.

86. George Ardeleanu, în monografia pe care i-o dedică lui Steinhardt (*N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, Humanitas, București, 2009), indică această adresă, în vreme ce Steinhardt, în ediția citată a *Jurnalului*, vorbește de strada învecinată, Ștefan Furtună.

87. Propoziția aceasta se află, în ediția citată, la pagina 45. M-am amuzat să descopăr că într-un târziu, peste mai bine de 200 de pagini (la p. 272), Steinhardt dă titlul „cărții groase”: „Henri Brémond în *Istoria literară a sentimentului religios în Franța* (volumul IV – secolul al XVII-lea – îl luasem cu mine la Securitate la primul interogatoriu)...“.

88. Primul „document” care atestă apariția conștiinței morale se află în Vechiul Testament (2 Samuel / 2 Regi 12, 1–15), în povestea „recunoașterii păcatului lui David”. Vezi mai sus comentariul din capitolul „Față în față cu răul făcut”, paragraful „Internalizarea vinei. Imaginația morală” (pp. 126–127).

89. Am dezvoltat pe larg această temă în capitolul „Frica și libertatea” din cartea *Despre limită*.

90. Anca Ștef, Raul Ștef, *Supraviețuitorii. Mărturii din temnițele comuniste ale României*, Humanitas, București, 2014.

91. „Încep să-mi dau seama că numai caracterul importă. Convingerea politică, părerile filozofice, originea socială, credința religioasă nu sunt decât accidente: numai caracterul rămâne...”

92. „Prietenii dragi, dacă vreți să vă pregătiți pentru viață și să nu aveți surprize, bune sunt studiile, bună e ingineria și mai bună meseria – brătară de aur –, [...] dar cea mai temeinică pregătire este studiul Calvarului și al Golgotei. Asta e școala practică și tehnică, asta e adevărata școală profesională a meseriei de om în lume.”

Gabriel
Liiceanu

Așteptând
o altă omenire



